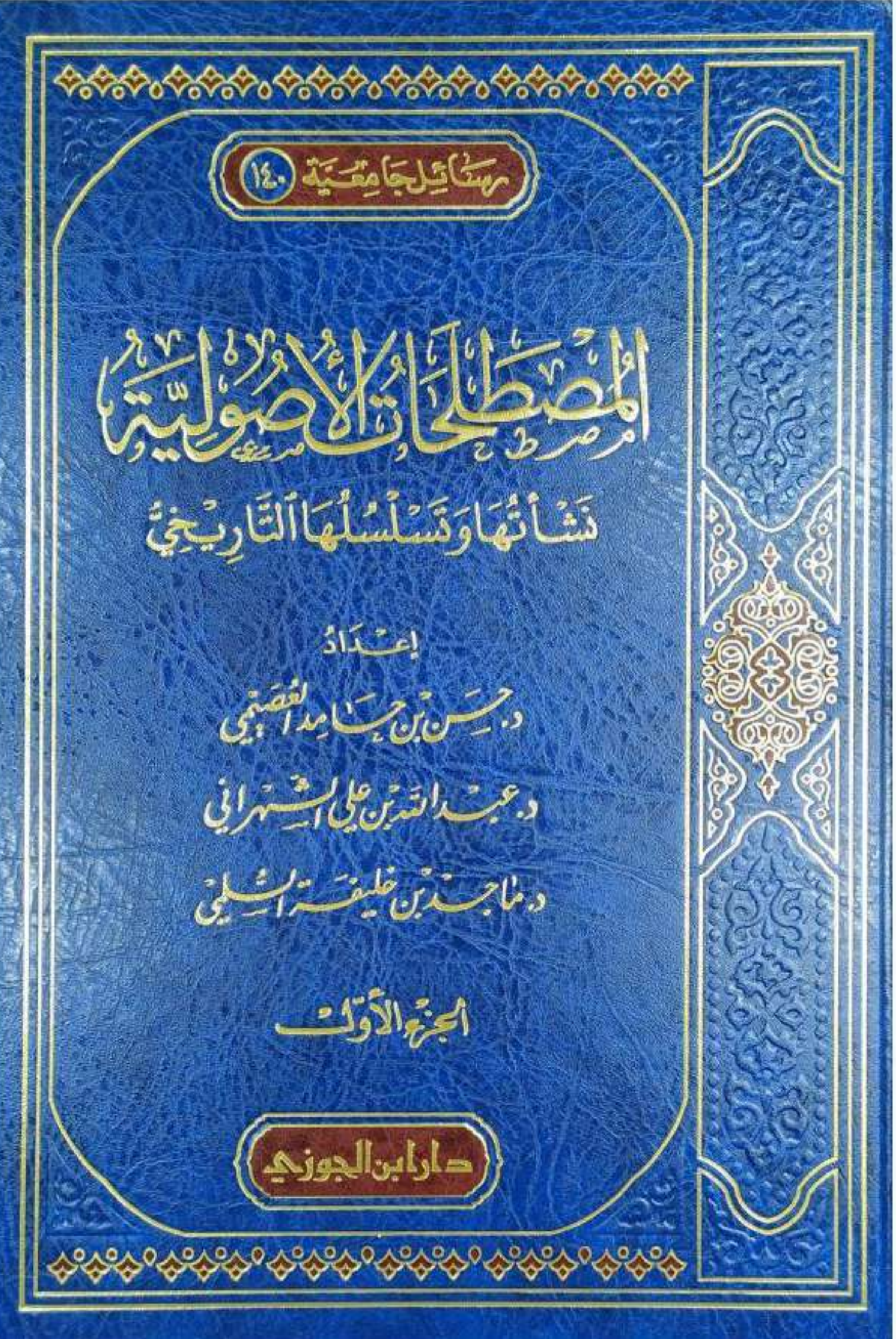
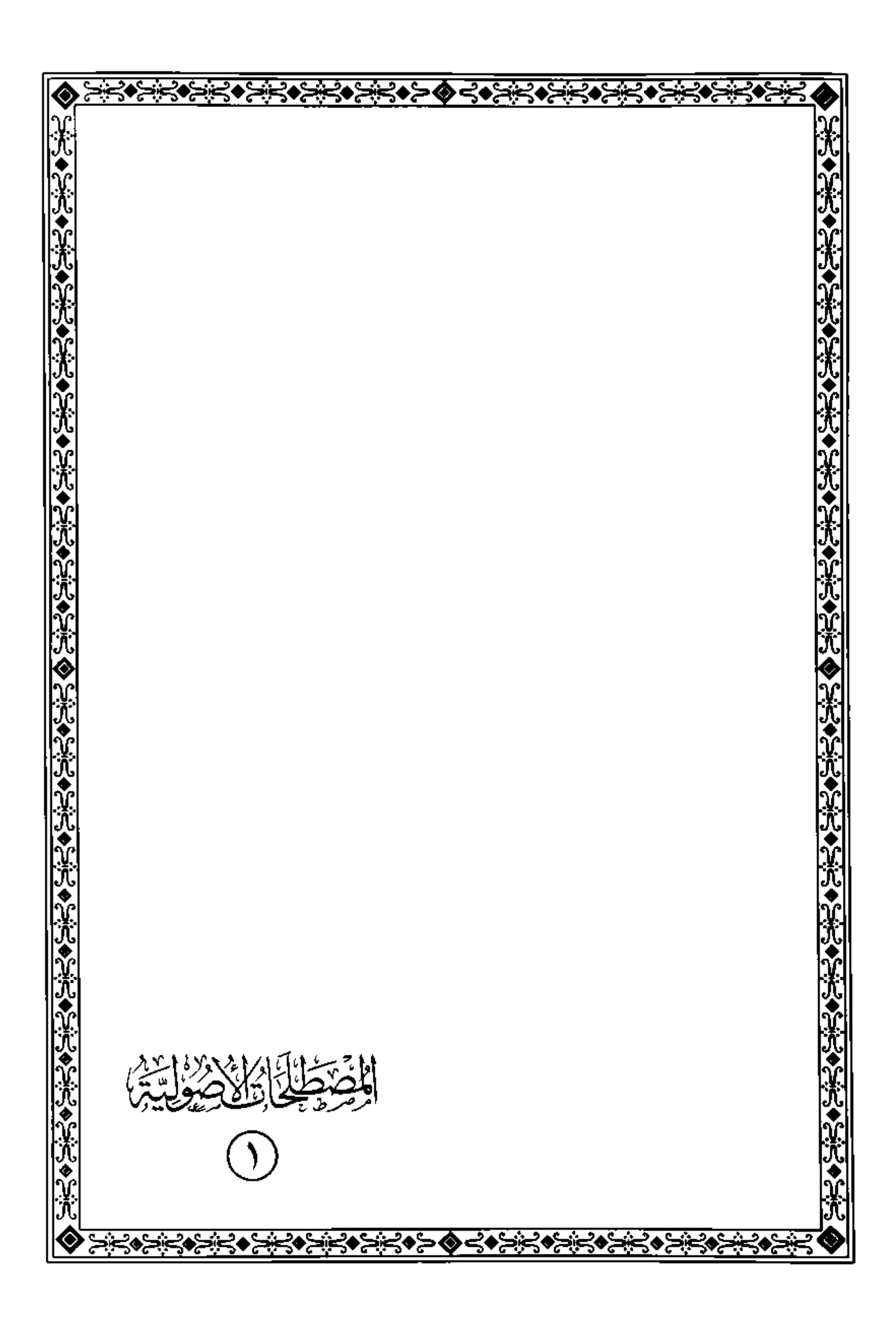


رسائل جامعية ١٤٠
المصطلحات الأصولية
نشأتها وتسلسلها التاريخي
إعداد
د. حسن بن حامد العصيمي
د. عبدالله بن علي الشهراني
د. ماجد بن خليفة الشلي
الجزء الأول
دار ابن الجوزي


المصطلحات الأصولية
١



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية:
الدمام - حي الريان - شارع عثمان بن عفان
ت: ٠١٣٨٤٢٨١٤٦ - ٠١٣٨٤٦٧٥٩٣ - ٠١٣٨٤١٢١٠٠
ص ب. واصل: ٨١١٤
الرمز البريدي: ٣٢٢٥٦
الرقم الإضافي: ٤٩٧٢
الرياض - ت: ٠٥٩٢٦٦٢٤٩٥
جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الأحساء - ت: ٠١٣٥٨٨٣١٢٢
جدة - ت: ٠١٢٦٨١٤٥١٩
جوّال: ٠٥٨٣٠١٧٩٥١

لبنان:
بيروت - ت: ٠٢/٨٦٩٦٠٠
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١

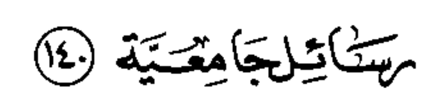
مصر:
القاهرة - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
جوّال: ٠١٠٠٦٨٢٣٧٣٨٨

aljawzi@hotmail.com
+966503897671
aljawzi
eljawzi
aljawzi.net

ح دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٤٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العصيمي، حسن
المصطلحات الأصولية نشأتها وتسلسلها التاريخي مجلدين./ حسن العصيمي؛ عبد الله الشهراني؛ ماجد السلمي.- الدمام، ١٤٤٢هـ
٢مج.
ردمك: ٠ - ٩٣ - ٨٢٩٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (مجموعة)
ردمك: ٧ - ٩٤ - ٨٢٩٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (ج١)
١ - أصول الفقه أ. الشهراني، عبد الله (مؤلف مشارك)
ب. السلمي، ماجد (مؤلف مشارك) ج. العنوان
ديوي ٢٥١ ١٤٤٢/٥٠١٥

الطَّبعَةُ الأُولَى
١٤٤٣هـ

الباركود الدولي: 9786038298930



المصطلحات الأصولية

نشأتها وتسلسلها التاريخي

إعداد

د. حسن بن حامد العصيمي

د. عبد الله بن علي الشهراني

د. ماجد بن خليفة السلمي

الجزء الأول

دار ابن الجوزي



أصل هذا الكتاب ثلاث رسائل علمية في أصول الفقه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد حصل بها الباحثون على درجة العالمية العالية (الدكتوراه) بتقدير ممتاز مع التوصية بالطبع.

المقدمة

الحمدُ للهِ نحمدهُ ونستعينهُ، ونستغفرهُ، ونعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسنا، ومن سيِّئاتِ أعمالِنا، منْ يَهدِهِ الله فلا مُضلَ لـهُ، ومنْ يُضلل فلا هاديَ لـه، وأشهدُ أن لا إلٰه إلا الله وحدهُ لا شريكَ لـه، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدهُ ورسوله ﷺ.

أما بعد:

فإن لمصطلحات العلوم أهميةً بالغة، ومنزلة عظيمة، فهي التي يَلِجُ من خلالها الباحث إلى العلم، وقد أولى علماءُ الأمة الأماجدُ المصطلحاتِ أهميةً كبرى، وأحسن الخَوارزمي (ت٣٨٧) حينما سَمَّى كتابَه الذي جمع فيه مصطلحاتٍ علميةً وعرَّف بها: (مفاتيحَ العلوم)، فكان اسمُ كتابه مُعَبِّراً عن مضمونه بلا مبالغة، فإن مفاتيحَ كلِّ علم هي مصطلحاتُه، وبإتقانها وضبطها ومعرفتها يسهل عليه إتقان مسائل العلم.

ومن هذا المنطلق: انعقد عزمنا بعد أن أنهينا بفضل الله دراسةَ منهجيةِ مرحلة العالِمية العالية (الدكتوراه)[1]؛ على أن نتناول في أطروحاتنا موضوعاً علميّاً

---

(١) في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، في الأعوام الجامعية ١٤٢٩ ـ ١٤٣٠، و١٤٣٠ ـ ١٤٣١هـ.
وأصل هذا الكتاب: ثلاث رسائل علمية، وقد نوقشت في العام الجامعي ١٤٣٥ ـ ١٤٣٦هـ:
وهي على النحو التالي:
١ ـ (المصطلحات الأصولية في الحكم الشرعي وملحقاته، نشأتها وتطورها وأثر ذلك في الفقه وأصوله ـ جمعاً ودراسة ـ)، للباحث: حسن بن حامد العصيمي.
٢ ـ (المصطلحات الأصولية في الأدلة الشرعية، نشأتها وتطورها وأثر ذلك في الفقه وأصوله ـ جمعاً ودراسة ـ)، للباحث: عبد الله بن علي الشهراني.
٣ ـ (المصطلحات الأصولية في دلالات الألفاظ والاجتهاد والتقليد وما يلحق بها، نشأتها وتطورها وأثر ذلك في الفقه وأصوله ـ جمعاً ودراسة ـ)، للباحث: ماجد بن خليفة السُّلَمي.
وقد رأى الباحثون أن تُخرج هذه الرسائل الثلاث بعد اختصارها وتهذيبها في مؤلَّف واحد إتماماً للفائدة.

يُعنى بالمصطلحات الأصولية، وهو موضوع لم يُسبق بحثُه استقلالاً ـ في حدود علمنا ـ.

وقد أنهينا هذه الرسائل ـ بفضل الله تعالى ـ بصورة نأمل أن تكون لبنةً يتوالى الباحثون على إكمال بنائها، فلا ندَّعي إتمام ما كنا نأمله[1]، وهذه هي طبيعة البحوث العلمية، أنها تنمو وتتوسع حينما تتوالى الدراسات والبحوث العلمية على إتمامها وتقويمها؛ إذ إنَّ الكثير مما تحويه هذه الرسائل قابلٌ للصواب والخطأ، فهو محل اجتهاد الباحث، ويحسن بالباحثين المهتمين الاستفادة منها وإكمالها وتقويمها كي يكتمل البناء ويتم المشروع بإذنه تعالى.

موضوع هذه الدراسة: المصطلحات الأصولية، من حيث نشأتُها، وتسلسلها التأريخي، واستقرارُ معناها.

وبدراسة المصطلحات التي نحن بصدد عرضها؛ يُفترض أن يستطيع الباحث أن يَلُمَّ بكل اسم أو معنى يُعبَّر به عن هذا المصطلح عبر تاريخه العلمي، وسيقف القارئ على تأريخ نشأة المصطلح، وسيتضح له التسلسل التأريخي للمصطلح عبر أهم عصور التأليف في أصول الفقه، وسيتبيَّن له التطور الذي طرأ على المصطلح من خلال الذين تعارفوا وتواطؤوا على استعماله، ومن شأن هذه الدراسة إنماء دُرْبة قراءة النصوص العلمية بشكل دقيق وعميق؛ لأن المصطلحات قد يكون بينها ترادف وتداخل واشتراك ونحوها من العلاقات اللفظية، كأنْ يتماثل اللفظان في الظاهر إلا أن المعنى مختلفٌ كليّاً لدرجة التباين، أو العكس بأن يعبَّر عن مفهومٍ واحدٍ بمصطلحين مترادفين.

ولا تُعنى هذه الدراسة المصطلحية ببيان الفروق بين المصطلح وما يشابهه من المصطلحات، لكن من المؤكد أن الفروق الأصولية تخدم الدراسة المصطلحية، فهي مدعِّمة وكاشفة لها.

كما أنها لا تُعنى بجمع كل تعريفات المصطلح الأصولي، ولا الترجيح بينها أو الموازنة، وإنما تدرس تعريفات المصطلح بالقدر الذي يكشف عن مفهومه ومعناه، أو عن تطور نشأ من خلاله. ولذا فقد يلحظ القارئ الكريم أننا قد نسرد التعريفات سرداً في أحيان كثيرة للتدليل على نتيجة معينة.

---

(١) وأملنا معقود على أن تنال الدراسات المصطلحية مزيداً من الاهتمام والعناية.

أسئلة البحث:

١ ـ متى نشأ هذا المصطلح؟ ومن أين استُقي؟ وَمَنْ أدخله للمعجم الأصولي؟ وماذا يُقصد به حينئذ؟

٢ ـ ما تأريخ تسلسل هذا المصطلح؟ وهل هناك مصطلحات ترادفه؟ وهل استُعمل هذا المصطلحُ بمعنىً غيرِ معناه المتداولِ بين الأصوليين؟

٣ ـ هل تَطَوَّر معنى المصطلح؟ أو بقي على معناه الذي نشأ عليه؟

ونرجو أن نكون في هذا البحث قد وُفِّقنا للإجابة عن هذه الأسئلة، وهذه الأبحاث إن لم تكن استوفت الإجابات فهي ستساعد على الإجابة عنها، ونؤكد مجدداً أن الأمل معقود على الباحثين وإكمالهم هذه الدراسةَ لتتحصل النتائج بدقة أفضل وتوسع أكبر.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تأتي أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره من خلال أمور عدة، أهمها ما يلي:

١ ـ أهمية المصطلحات في العلوم كلها ـ وبخاصة في علم أصول الفقه ـ، فإن فهم مسائل أي علمٍ مبني على معرفة المراد بمصطلحاته، فأهم الطرق الموصلة إلى العلم معرفة اصطلاحات أهله، يقول السيوطي: «إن معرفة المواضعات، والمصطلحات من أوائل الصناعات وأهم المهمات»[(١)].

٢ ـ معرفة نشأة المصطلح والمراحل التي مر بها أمرٌ مهمٌ للباحث، بحيث يميز بين إطلاقات أهل العلم لهذا المصطلح عبر القرون، ولا يحمّل كلام عالم مالا يحتمله، أو يحمّل المصطلحَ الذي قال به قائلٌ ما لا يقصده، فلا يحمّل كلام المتقدم من أهل العلم على مصطلح قد تطور وأُريد به غير ما أراده ذلك العالم، أو العكس.

٣ ـ أن هذا الموضوع يعين الباحث على معرفة ما طرأ على المصطلح من تطور، وتقويم هذا التطور إن كان صحيحاً أو غير صحيحٍ، وذلك بدراسة أسبابه ولوازمه ونتائجه.

---

(١) انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص٢٩).

٤ ـ تثري الدراسة المصطلحية ملكة التدقيق والتحقيق ومهارة إتقان القراءة السليمة للنصوص الأصولية، خاصة المتقدم منها؛ لأنها تكشف عن مصطلحات مؤلفيها، ومن ثم مرادهم، وإن لم يعبروا عن المعاني الأصولية بمصطلحات العلم المتأخرة.

الدراسات السابقة:

• في حدود اطلاعنا تبيَّن لنا وجود بحثين لهما ارتباط بدراسة المصطلحات في علم أصول الفقه:

١ ـ «**المصطلح الأصولي عند الشَّاطبيّ**»، للدكتور: فريد الأنصاري ﵀.

وهذا البحث يدرس قضية المصطلح بصورة كلية، ويُظهِر جهود الشاطبي في ذلك، وقد درس الباحث ﵀ ثلاثة مصطلحات أصولية مع إبراز جهود الشاطبي ﵀ في ذلك، وهي: الأصول، والاجتهاد، والمآل.

٢ ـ «**المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي**».

للدكتور: عبد الله البشير محمد.

وهذا البحث يقع في كتاب صغير؛ يهدف فيه المؤلف إلى بيان العلاقة بين المصطلحات وبين الاجتهاد الأصولي أو كما يسميه المؤلف بالفكر الأصولي.

منهجنا في بحث هذا الموضوع:

كان على النحو التالي:

١ ـ سلكنا المنهج الاستقرائي من خلال استقراءٍ تأريخي لنشأة المصطلح والمراحل التي مرَّ بها، بدءاً من استقراء نصوص الشرع ولغة العرب، ثم كلام الصحابة ﷺ والتابعين رحمهم الله مروراً، ثم بما دُوِّن من مؤلفات أصلية في علم أصول الفقه.

٢ ـ كذلك سلكنا المنهج التحليلي، ويظهر ذلك من خلال تصنيف المادة العلمية المستقرأة، ثم تحليل هذه المادة: بياناً لمعانيها، والموازنة بينها، ووصف استعمالات المصطلح في النصوص عبر تسلسله التأريخي، والبحث عما إذا كان قد شاب استعمالَه شيءٌ طيلة من الخلل أو التداخل مع مصطلحات أخر، ومن ثم بيان استقرار المصطلح.

٣ ـ عند دراسة كل مصطلح أصولي، سيكون البدء بذكر المعنى اللغوي للمصطلح، وذلك بالرجوع إلى الكتب المعتمدة، ثم نذكر بعد ذلك نشأة المصطلح الأصولي، وتسلسله التأريخي.

٤ ـ إذا لم يكن للمصطلح الأصولي أي ورودٍ في نصوص الوحيين، نقيد أول من ذكره من أهل العلم، وذلك من خلال ما وقفنا عليه من كلامهم رحمهم الله تعالى بعد البحث والاستقراء.

٥ ـ إذا كان المصطلح ـ موضوع البحث ـ له علاقة بفنٍ آخر أو أكثر، فإن دراستنا له ستكون في حدود مراد الأصوليين واصطلاحهم، بمعنى أن دراستنا له ستكون دراسة أصولية ابتداءً، ومن أمثلة ذلك: مصطلح الشرط؛ فإن دراسته ستكون من حيث كونه مصطلحاً أصولياً، لا مصطلحاً نحوياً، ويستثنى من ذلك المصطلحات التي لها علاقة وأثر على المباحث الأصولية؛ فيكون تناولنا لها بقدر أثرها على علم أصول الفقه.

٦ ـ جعلنا المصطلحاتِ مرتبةً على ما هو المشهور عند الأصوليين، وقد قمنا بجمع مائة وتسعة وسبعين مصطلحاً (١٧٩)، تشمل الحكم الشرعي بقسميه التكليفي والوضعي، وتشمل أيضاً مباحث التكليف، والأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ودلالات الألفاظ، والاجتهاد والتقليد.

٧ ـ وثقنا أقوال ونصوص أهل العلم من مراجعها الأصليّة.

٨ ـ التزمنا بقدر المستطاع بالموضوعية المتمثلة في عدم الخروج عن الموضوع والتجرد في البحث.

٩ ـ التزمنا بالمنهجية المتمثلة في منهج البحث العلمي: في النصوص والاقتباس، والاختيار والتنسيق، والعرض والنقاش، والتصحيح والترجيح، والتهميش والتوثيق، وغير ذلك مما يتعلق بالإملاء، والترقيم، ووضع الفواصل إلى آخر ما هنالك.

١٠ ـ كتبنا الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وعزوناها إلى سورها مع بيان رقم الآية فيها.

١١ ـ عزو الأحاديث النبوية إلى مصادرها المعتمدة، فإن كان الحديث في

الصحيحين أو في أحدهما فإننا نكتفي بعزوه إليهما أو إلى أحدهما، وإن لم يكن فيهما أو في أحدهما فإننا نقوم بعزوه إلى كتب الحديث المعتمدة، بذكر رقم الحديث، مع ذكر كلام بعض المحدثين في بيان درجة الحديث.

١٢ ـ وثقنا النقول والأقوال من مصادرها.

١٣ ـ التزمنا بعلامات الترقيم، وضبطنا ما يحتاج إلى ضبط.

ومن نافلة القول: أن هذه الأبحاث الثلاثة اجتهادات علمية، نجزم أنه قد فاتنا فيها الكثير، لكن نأمل أن تفتح هذه الأبحاث آفاقاً علمية للباحثين، وتختصرَ أوقاتهم في البحث والاستقراء، إذ إن هذه الدراسات قد خلصت إلى نتائج نحسب أن فيها جدّة، ونرجو أن تتوالى الجهود في هذا المجال، فما تزال الدراسات المصطلحية الأصولية بحاجة لمزيد من البحث والاستقراء، وكنا ومازلنا نعتقد أن أكثر المصطلحات الأصولية بحاجة لدراسات مستقلة، وذلك بأن يُخصص لمصطلح واحد أو (حزمة) من المصطلحات المتقاربة دراسة مستقلة، بحيث يتأتى للباحث أن يسبر استعمالات هذا المصطلح في غالب الكتب الأصولية ليجلّي معانيه ومدلولاته في النصوص ـ لاسيما المتقدمة ـ، وبذلك يكون قد انزاح الكثير من الإشكالات الواردة على قارئ النص الأصولي، وكُشف له الغموض الذي يحصل بسبب اختلاف مفاهيم المصطلحات في الكتب الأصولية.

ونوصي القارئ لهذه الرسالة أن يقرأ دراسة المصطلح من بدايته كي يستحضر نشأته وتسلسله التأريخي بتفاصيله، دون قفز لمرحلة دون أخرى، كي تتضح له المعلومة وتنكشف له الإشكالات التي يوردها الباحث، ومن ثم فإن المأمول أن يكون شريكاً في استخلاص نتائج جديدة، أو تصويب النتائج الموجودة وتقويمها.

ويعتذر الباحثون مقدماً من طول الرسائل؛ فإن هذا هو طبيعة الدراسات المصطلحية؛ لأن القارئ لا بد أن يكون شريكاً للباحث في الوصول للنتائج العلمية، ومع ذلك فقد بذل الباحثون جهدهم في الاختصار حتى خشوا الإخلال في العرض.

ويأمل الباحثون أن تفيد هذه الدراسات المصطلحية أساتذة الأصول عند إلقاء دروسهم الأصولية، فستعينهم بإذن الله على حل إشكالات في كثير من النصوص

الأصولية، وكذا في التفريق بين مصطلحات أصولية تحتاج لتعريفات دقيقة تؤثر كل كلمة فيه في معنى المصطلح ومدلوله الدقيق، ومصطلحاتٍ كثرت تعريفاتها وتعقدت في حين أن لها مدلولاً ومفهوماً تطبيقياً واحداً، ومن ثم فلا ينبغي إشغال أذهان الطلبة بالنوع الأخير دون الأول[١].

وأخيراً فإنا نحمد الله سبحانه الذي يسَّر لنا إتمام هذه الرسائل، ونشكره حقَّ شكره وأوفاه، كما نثنِّي بالشكر وأصدق العرفان لفضيلة الشيخ المشرف على هذا الرسائل أ. د محمد بن حسين الجيزاني ـ حفظه الله ورعاه ـ الذي خصنا بوقته وأفادنا من علمه وبذل لنا من جهده، منذ أن كانت الأبحاثُ فكرةً فخطةً فبحثاً، كل ذلك مع خلق حسن وتواضع جم وكرم واحتفاء، فنسأل الله أن يجزيه خير الجزاء وأحسنه، وأن يكتب له الأجر والثواب، وأن يبارك له في علمه ووقته، إنه سبحانه خير من دُعي.

وصل الله وسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين

الباحثون
د. حسن العصيمي
د. عبد الله الشهراني
د. ماجد السلمي
Termes1430@gmail.com

(١) مثال الأول: مصطلح (الاجماع)، ومثال الثاني: مصطلح (القياس).



التمهيد

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: معنى «المصطلحات» لغةً واصطلاحاً.

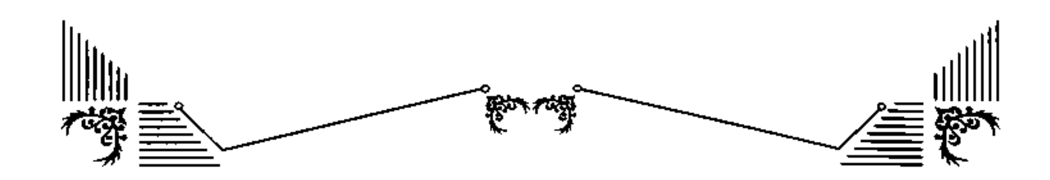
المبحث الثاني: نشأة المصطلحات والأسباب الداعية لوضعها.

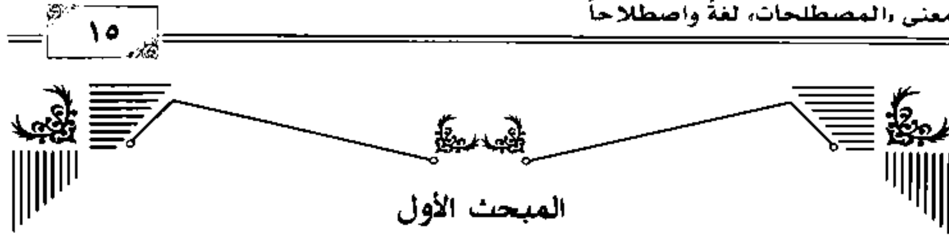
المبحث الثَّالث: أهمية المصطلحات في العلوم.

المبحث الرَّابع: خصائص المصطلحات.

المبحث الخامس: ضوابط المصطلحات.

المبحث السادس: المراحل التي مرت بها المصطلحات الأصولية.





المبحث الأول

معنى «المصطلحات» لغةً واصطلاحاً

أولاً: (المصطلحات) لغةً:

جمع مصطلح، والمصطلح مصدر ميمي من الفعل صَلَح أوصلُح.

والاصطلاح مصدر اصْطَلَحَ[1]، واصْطَلحَ القومُ هو من الصُّلح.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الصاد واللام والحاء أصلٌ واحدٌ يدل على خلافِ الفساد... وصَلُح الشيءُ يَصلُح صلاحاً، ويقال: صَلَح بفَتحِ اللام، ويقال: صَلَح صُلُوحاً»[2].

ثانياً: (المصطلحات) اصطلاحاً:

قد يعود استعمال لفظ (المصطلحات) من جهة مادتها لقول الجاحظ (ت٢٥٥) وهو يصف حال علماء الكلام: «وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم **اصطلحوا** على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع، ولذلك قالوا العَرَض والجوهر»[3].

وقد استعمل بعض أهل العلم المتقدمين لفظ **(الاصطلاح)، ومن ذلك**:

قول ابن المُبَرِّد (ت٢٨٦): «فهذا الذي ذكرت لك من أن النَّحْويين جَرَوا فيه على **الاصْطِلاح**»[4].

وورد أيضاً بكثرة في كتاب «عمدة الكتاب»[5] لأبي جعفر النحاس (ت٣٣٨).

ومن ذلك وروده في المسألة التي يبحث الأصوليون فيها عن مبدأ اللغات، هل

---

(١) المعجم الوسيط (ص٥٢٠).

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (صَلَحَ)، (٣/٣٠٣) ـ باختصار يسير ـ.

(٣) البيان والتبيين (١/١٣٩).

(٤) المقْتَضَب (٣/١٢٣).

(٥) يُنظر: (ص١٦٠) وما بعدها.

هي عن توقيف أو اصطلاح[(١)]؟

وأما لفظ: (المصطلح) فأقدم استعمال له ـ وقفنا عليه ـ كان عند الفقيه الأصولي **البَـرَويّ** (ت٥٦٧) في كتابه: «**المقترح في المصطلح**»، وهو كتاب مشهور في علم الجدل، وحوى الكتابُ الكثير من المصطلحات الأصولية، والتعريف بها، والكتاب مطبوع.

وممن استعمله أيضاً في عنوان كتابه: ابن فَضْل الله العُمَري (ت٧٤٩)، حيث سمّى كتاباً له بـ: «**التعريف بالمصطلح الشريف**»[(٢)].

ويقصد بالمصطلح الشريف: مصطلحات الكتابة الديوانية، والقوانين التي تُراعى في المكاتبات الصادرة عن ديوان الإنشاء في عصورهم[(٣)].

ولم نقف على تعريف للفظ (المصطلح) عند العلماء المتقدمين.

أما لفظ: **(الاصطلاح)** فله تعاريف كثيرة، أقدمها وأشهرها تعريفات **الجرجاني** (ت٨١٦)، حيث عرفه بتعريفات عدة، وهي[(٤)]:

١ ـ اتفاق قوم على تسمية الشيء باسمٍ ما، يُنقل عن موضوعه الأول.

٢ ـ إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما.

٣ ـ اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى.

٤ ـ إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد.

٥ ـ لفظٌ معين بين قوم معينين.

ووصف التهانوي (ت١١٥٨) الاصطلاح بأنه العرف الخاص[(٥)]، واختار التعريف الأول من تعريفات الجرجاني السابقة.

وعرفه الزَّبِيدي (ت١٢٠٥) بأنه: «اتفاقُ طائفةٍ مخصوصةٍ على أَمْرٍ مخصوص»[(٦)].

---

(١) يُنظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٢٩)، والمستصفى (٢/ ٩).

(٢) تُنظر تسمية المؤلف لكتابه بهذا الاسم في كتابه التعريف (ص١٥).

(٣) يُنظر: مقدمة تحقيق كتاب التعريف (ص٩).

(٤) التعريفات (ص٢٨).

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢١٢).

(٦) تاج العروس، مادة: (صلح)، (٦/ ٥٥١).

وقد يُعَبَّر عن **الاصطلاح** عند العلماء المتقدمين بـ (المواضعة) ومن ذلك ما نقله أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) عن قومٍ، حين قالوا: إن الغَرَض **بالمواضعة** تمييزُ المعاني بالأسماء ليَقَعَ به الإفهامُ[١].

وقال أبو يعلى (ت٤٥٨): «ويجوز أن يتفق لأهل اللغة أو لبعضهم أن يتواطؤوا على وضع اسم لشيء قد وقف اللهُ عليه بعضَ من أعلمه ذلك، فتكون **المواضعة** منهم موافِقَةً للتوقيف»[٢].

وقد تناول المعاصرون لفظ: **(المصطلح)** استعمالاً وتعريفاً بهذا الاسم تحديداً، ومن هذه التعاريف:

١ ـ لفظ يصطلح عليه أهل العلم المتخصصون، للتفاهم والتواصل فيما بينهم[٣].

٢ ـ لفظ علمي يؤدِّي المعنى بوضوح ودقة، يكون غالباً متفقاً عليه عند علماء علم من العلوم، أو فن من الفنون[٤].

٣ ـ لفظ يؤدي معنى دقيقاً، يكتسب دلالته من المنطق الداخلي للعلم الذي ينتسب إليه[٥].

٤ ـ لفظ خصصه الاستعمالُ في علم من العلوم، أو فن من الفنون لمفهوم معين[٦].

ومما سبق نلحظ أن هناك من يقصر (المصطلح) على التعبير عن المعاني، ومنهم من يضيف له الأعيان أو المحسوسات.

والأخير هو ما جرى عليه عمل بعض المجامع اللغوية، من تسمية ما ترجمه

---

(١) يُنظر: المعتمد (١/ ٢٢). (٢) العدة (١/ ١٩٠).

(٣) أقر هذا التعريف: مجمع اللغة العربية بدمشق في ندوة (إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (عدد خاص منشور في ربيع الأول ١٤٢١هـ، المجلد ٧٥، الجزء ٤، الصفحة ١٠٣٨).

(٤) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، للأستاذ إيميل يعقوب (ص٥٨)، (نقلاً عن كتاب ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، للدكتور سعود العتيبي ٣٣).

(٥) مقال: منهج مقترح لوضع المصطلح العلمي العربي، للدكتور عماد صابوني، (منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد ٧٥، الجزء ٣، الصفحة ٥٣٩).

(٦) المصطلح الإسلامي والمعاجم الغربية (١/ ٥٨)، ضمن ندوة الدراسات المصطلحية، (نقلاً عن كتاب ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، للدكتور سعود العتيبي ٣٣).

من أسماءِ المُخْتَرَعات والأدوات المستحدثة بـ(المصطلحات)، كما قرر ذلك مجمع اللغة العربية بدمشق في إحدى توصياته[1].

ويبدو أن المجمع وسَّع من مفهوم (المصطلح)، ليدخل فيه نحو الرموز التي تستعمل في بعض العلوم أيضاً.

فالتلفاز والحاسوب والهاتف، والرموز الكيميائية والطبية ـ مثلاً ـ تُعتبر مصطلحاتٍ بحسب قرار المجمع.

وقد يكون الأظهر والأضبط هو قصر اسم (المصطلح) على المعاني دون الأعيان من آلات ونحوها؛ لأنها أسماء وألقاب أقرب من كونها مصطلحات، وإن كانت تدخل في معنى الاصطلاح العام.

وعلى هذا فإن أردنا توسيع مفهوم (المصطلح) ليشمل المعاني والأعيان المادية، فيمكن تعريفه بتعريف مجمع اللغة السابق.

وإن أردنا قصره على المعاني فيمكن أن نقول عنه: **لفظٌ استُعمل في بعض معناه اللغوي الذي يناسبه، تعارف عليه طائفة من أهل العلم.**

فقولنا: (**لفظ**) لنبيِّن أن المصطلحات ألفاظ، وهي تتكون عادة من كلمة أو كلمات.

وقلنا: (**بعض معناه اللغوي**)؛ لأن المصطلحات مأخوذة من اللغات، فلها علاقة بها، ونقلت من معنى لغوي إلى معنى لغوي آخر أضيق منه، فتكون خُصِّصت ببعض مسماها.

وكذا للدلالة على أن المصطلحات تعبِّر عن معانٍ ومفاهيمَ، وليس عن أعيان، كالأدوات التي يستعملها أهل الصناعة والطب مثلاً، فليست مصطلحاتٍ علميةً بقدر ما هي أسماءُ لغوية.

وقولنا: (**يناسبه**) هذا وصف لواقع المصطلحات العلمية من جهة، وبيان لما ينبغي أن يُضبط به توليدُ أيِّ مصطلح حادث من جهة أخرى.

وقولنا: (**تعارف عليه طائفة من أهل العلم**) لنخرج بذلك الحقائق أو الأسماء

(١) نُشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد ٧٥. (٤/١٠٢٩).

العرفية العامة[١]، كالدَّابة فإنها مشتقة من الدَّبيب، ثم إنها اختصت ببعض البهائم[٢].

ويمكننا تعريف (**المصطلح الأصولي**) بأنه: **لفظٌ استُعمل في بعض معناه اللغوي الذي يناسبه، تعارف عليه علماء أصول الفقه أو بعضهم.**

وقولنا: (**تعارف عليه علماء أصول الفقه**) لنخرج بذلك الحقائق أو الأسماء العرفية العامة، أو التي تعارف عليها علماءُ علمٍ غيرِ علم أصول الفقه.

وليدخل في مدلول المصطلح الأصولي المفاهيمُ التي أَطلق عليها علماءُ أصول الفقه دون غيرهم ألفاظاً وألقاباً محددة، كالحكم التكليفي، والقياس، والاستصلاح، ونحو ذلك...

وأرجو ألَّا يَرِدَ عليه عدمُ دخول الألفاظ الشرعية؛ كالكتاب والسُّنَّة والنسخ ونحوها؛ لأن علماء أصول الفقه تعارفوا على تخصيص معنى هذه المصطلحات أيضاً، فمصطلح (**الكتاب**) يُطلق شرعاً على: اللوح المحفوظ، والقرآن، والعَهْد، وغيرها من المعاني، ولكنَّ الأصوليين يريدون به: القرآنَ الكريم الذي بين أيدينا المحفوظَ في الصدور...

وكذا (**النسخ**) هو في اللغةِ والشرعِ واستعمالِ السلف بمعنى أوسع مما اصطلح عليه الأصوليون وقصروا استعماله عليه، فيكون مصطلحاً أصولياً من هذا الوجه.

فالتعريف حاول إدخال الأسماء الشرعية لمفهوم المصطلح بهذا المعنى تحديداً، أما المصطلح بمعنى اتفاق طائفة على معنى... إلخ، فلا يصح إطلاقه على الأسماء الشرعية؛ لأنها وردت في الشرع بهذه الأسماء، ولم تتفق أي طائفة على تسميتها باسم، وهذا الملحظ له ما يترتب عليه.

ولكن بالنسبة للمصطلحات التي أصلها أسماء شرعية، فإنه يجب التعبير بها وعدم العدول عنها بقدر المستطاع، كما أن لها مفهوماً محدداً معلوماً لا يجوز تبديله، فلا يقال فيها: لا مشاحة في الاصطلاح، إلا من باب تغاير التعبيرات مع اتحاد المعنى الذي يسوغ.

---

(١) الحقيقة العرفية: هي التي انتقلت عن مسماها إلى غيره بعرف الاستعمال. المحصول، للرازي (٢٩٦/١).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

ومما يستند إليه هذا الرأي قول رسول الله ﷺ: **«لا تَغلِبَنَّكُم الأعراب على اسم صلاتكم العِشاء، فإنها في كتاب الله العِشاء، وإنها تُعْتِمُ بحِلاب الإبل»**[(١)].

قال النووي (ت٦٧٦): «معناه أن الأعراب يسمونها العَتَمَة؛ لكونهم يُعْتِمُونَ بحلاب الإبل؛ أي: يؤخرونه إلى شدة الظلام، وإنما اسمها في كتاب الله العشاء في قول الله تعالى: ﴿وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ﴾ [النور: ٥٨] فينبغي لكم أن تسموها العشاء، وقد جاء في الأحاديث الصحيحة تسميتها بالعَتَمَة، كحديث: **«لو يعلمون ما في الصبح والعَتَمَة لأتوهما ولو حَبْواً»**[(٢)] وغير ذلك.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنه استُعمل لبيان الجواز، وأن النهي عن العتمة للتنزيه لا للتحريم.

والثاني: يُحتمل أنه خوطب بالعتمة من لا يعرف العِشاء، فخوطب بما يعرفه، واستعمل لفظ العتمة لأنه أشهر عند العرب، وإنما كانوا يطلقون العشاء على المغرب، ففي «صحيح البخاري»: **«لا يغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم المغرب»**[(٣)] قال[(٤)]: وتقول الأعراب: العشاء. فلو قال: لو يعلمون ما في الصبح والعشاء لتَوهَّموا أن المراد المغرب، والله أعلم»[(٥)].

قال الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢): «لا يبعد أن ذلك كان جائزاً، فلما كثر إطلاقُهم له نُهوا عنه؛ لئلا تغلب السُّنَّة الجاهلية على السُّنَّة الإسلامية»[(٦)].

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٤٨٨).

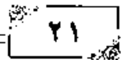
(٢) أخرجه البخاري، رقم (٥٩٠).
ومسلم، رقم (١٠٠٩).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٣٨).

(٤) قيل: القائل هو راوي الحديث عبد الله بن مغفل المزني، وقيل: هو تتمة كلام النبي ﷺ.
يُنظر: إرشاد الساري، للقسطلاني (٥٠١/١).

(٥) شرح النووي (١٤٣/٥).

(٦) فتح الباري (٤٧/٢).





المبحث الثَّاني

نشأة المصطلحات والأسباب الداعية لوضعها

إن الحديث عن المصطلحات على وجه العموم، وكيف نشأت له صلة بمسألة أصولية لغوية، هي: وضع اللغات، وهل كانت اللغة بإلهام من الله ﷻ كما قال ابن عباس ﵄ عند تفسير قول ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ [البقرة: ٣١]، أو كانت مواضَعةً تواضع الناس فيها على وضع أسماء للأعيان والمعاني، أو كانت بعضها مواضعة والبعض الآخر اصطلاحاً[١].

بعد ذلك تطورت اللغة التي يتخاطب بها الناس، وتنوعت وانقسمت إلى ما لا يكاد يحصى من اللغات، بسبب تفرق الناس وانتشارهم في الأرض، واللغة العربية واحدة من تلك اللغات التي انفصلت عن اللغة السامية الأم، وأخذت تستقل بشكل متميز، وكانت الألفاظ في العربية تستخدم في معانيها، إن كانت حقيقة فحقيقةً، وإن كانت مجازاً فمجازاً، ولمّا جاء الإسلام، ونزل القرآن بلغة العرب، بقيت ألفاظ على ما وضعت له في اللغة، ونُقِلَ بعضها من معناها اللغوي إلى معانٍ أخرى عن طريق الشرع، أو عن طريق العرف العام، أو تواضع عليها العلماء، وهو ما يسمى بالاصطلاح[٢].

وقد زادت عناية العلماء بالمصطلحات بعد أن تشعبت العلوم، وكثرت الفنون، فكان لا بد للعلماء أن يضعوا مصطلحات لما يُستجد عندهم من معانٍ وعلوم وأدوات وغيرها.

---

(١) مسألة وضع اللغات انظرها في: الإحكام، لابن حزم (١/ ٣٢)، البرهان في أصول الفقه (١/ ١٣١)، المحصول، لابن العربي (ص٢٩)، الإحكام، للآمدي (١/ ١١٠)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢٨٤)، التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٠٢)، إرشاد الفحول (١/ ٤١).

(٢) انظر: الصاحبي، لابن فارس (٧٨، ٨٦)، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، د. علي جمعة (١٤، ١٧).

ومن أهم الأسباب الداعية لوضع المصطلحات:

١ ـ **التسهيل والتوضيح**: فقد يكون في التعبير ببعض الألفاظ غموض أو التباس، فيُعدل عنها إلى مصطلحات واضحة الدلالة، فمثلاً: التعبير عن أركان القياس بـ: (الأصل)، و(الفرع)، و(الحكم)، و(العلة) أسهل وأوضح من استعمال: (المقيس عليه)، و(المقيس)، و(المقيس فيه)، و(المقيس به).

٢ ـ **العمق والتخصص**: فمن المعلوم أن المصطلحات العلمية في ازدياد، وهذا من قواعد العلوم؛ لأن النظر فيها وتمحيصها لا ينقطع، ومثال ذلك: تقسيم القياس إلى أقسام عدة؛ كقياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، فهذه الأقسام ظهرت متأخرة عن مصطلح (القياس)، وذلك بعد أن بدأ علم الأصول بالتجذر، ومسائله بالتوسع، مما يتطلب له مصطلحات أكثر عمقاً واختصاصاً.

٣ ـ **البعد عن الإطلاق والاشتراك**: فكثير هي المصطلحات التي يسوغ في اللغة إطلاق لفظ واحد عليها، لكن ذلك يسبب الإطلاق والاشتراك في اللفظ، مما يؤدي للاحتمال أو الإبهام، الأمر الذي يجب تجنبه في تقعيد العلوم، وإلا فمن السائغ لغةً استعمال (العلة) بمعنى (السبب) في الحكم الوضعي، واستعمال (المناسب) بمعنى (الملائم) في باب القياس، ولكن هذا سيقلل من أهمية المصطلحات ودقة مدلولها.

٤ ـ **الاختصار في الألفاظ**: فلو أردنا التعبير عن (النسخ) أو (الإجماع) أو (القياس) بمعانيها الاصطلاحية الدقيقة؛ فكم من الألفاظ سنحتاج؟ ولكن سيغنينا عن ذلك المصطلح بأحرفه القليلة.

٥ ـ **وقد يكون هناك سبب طارئ يستوجب استحداث بعض المصطلحات التي لم يستدع ما يوجِب إنشاءها ابتداءً**، فمثلاً: كانت الأسانيد الحديثية قصيرة؛ أي: إن الرواة قليلون بين النبي ﷺ وراوي الحديث، ثم طالت سلسلة السند، فطرأ على السند طارئ وهو الطول، فاستحق أن يوجَد له وصفٌ، فنشأت مصطلحات مثل (المعضل) و(المنقطع) و(المرسل)، فالمعضل مثلاً لا يمكن وجوده في سند قصير يكون بين راويه وبين النبي ﷺ راوٍ واحدٌ فقط، وأيضاً الأحاديث التي حُذف من مبتدأ إسنادها راوٍ أو أكثر، وكان رواتها من المتأخرين عن زمن الصحابة ﷺ والتابعين رحمهم الله؛ كالبخاري (ت٢٥٦) حين يقول مثلاً: قال رسول الله ﷺ، فهي لم تُعرف إلا في وقت متأخر فأنشأ لها علماءُ الحديث مصطلحاً يعبِّر عنها، فسموا هذا النوع من الأحاديث بـ(المعلَّق).





المبحث الثَّالث

أهمية المصطلحات في العلوم

تظهر أهمية المصطلحات من خلال ما يلي:

١ ـ أن دراسة مصطلحات العلماء مما يُبدأ به في تعلُّم أي علمٍ من العلوم في الجملة؛ لأنها مفاتيح للعلوم.

يقول الجويني: «فأول ما يجب البداية به بيان الحدود، ومعناها؛ لتحقق خواص العبارات وحدودها»[(١)].

ويقول الجصاص: «لا يستغني أهل كل علم وصناعة إذا اختصوا بمعرفة دقيق ذلك العلم ولطيفه وغامضه دون غيرهم، وأرادوا الإبانة عنها، وإفهام السامعين لها؛ من أن يشتقوا لها أسماء، ويطلقوها عليها على جهة الإفادة والإفهام»[(٢)].

٢ ـ تأكيد أهل العلم على ضبط المصطلحات، والاعتناء بها، والحرص على تحصيلها وبيان منافعها، قال السيوطي ﷺ: «فإن معرفة المواضعات، والمصطلحات من أوائل الصناعات وأهمِّ المهمَّات»[(٣)].

ومن ذلك ما قاله ابن عقيل بعد تعريفات الأمر: «ولا يجوز في الحدود إضمارٌ ولا تقدير»[(٤)].

٣ ـ أن معرفة المصطلحات وضبطها، يُعِين على ضبط مسائل العلوم، ويضيِّق هوَّة الخلاف في المسائل التي قد تنشأ عن تباين الأفهام في النظر في المصطلحات.

يقول الجويني: «اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لم يكن مستوفياً لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات، وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق؛ فتكون البداية إذاً بذكرها أحق، وأصوب»[(٥)].

---

(١) الكافية في الجدل (ص١).
(٢) الفصول (٤/ ٢٩٨).
(٣) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص٢٩).
(٤) الواضح (١/ ١٠٣).
(٥) الكافية في الجدل (ص١).

٤ ـ اهتمام العلماء بالتأليف في المصطلحات، سواء على سبيل الاستقلال، أو ذكرها تبعاً في مؤلفاتهم، أو التعريف بها في أول الأبواب، أو الفصول.

ومما أُلِّف في المصطلحات عموماً كتاب «التَّعريفات» للجرجاني، وكتاب «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتَّهانوي، وكتاب «الكليات» للكفوي.

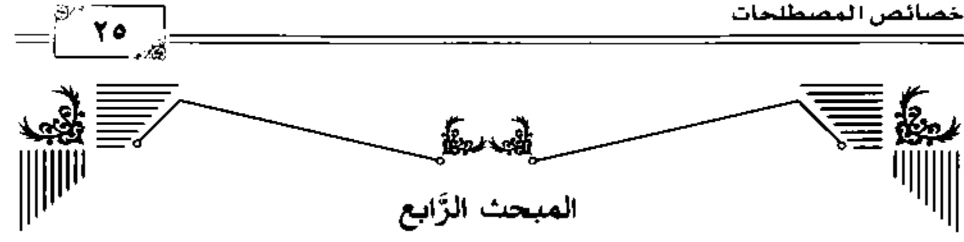
ومما أُلِّف في فنون معينة: كتاب «الحدود» للباجي في أصول الفقه، وكتاب «الحدود» للرماني في النحو.

ومنهم من ذكر المصطلحات في أول كتابه كما فعل أبو يعلى في كتابه «العدة».

وكذا السمعاني حيث قال: «اعلم أنه أول ما نبدأ به في هذا الفصل هو معرفة الفقه وأصوله، ثم ينبني عليه ما يتشعب منه»[1].



(١) قواطع الأدلة (١/ ٢٠).



المبحث الرَّابع

خصائص المصطلحات

الخصائص جمع خِصِّيصَة، وهي الصِّفة التي تميز الشَّيء وتحدده[١].

ونريد بها هنا تحديداً، ما تختص به المصطلحات عن سائر الكلام.

ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

١ ـ **أنها قصيرة المبنى**، فمن خصائص المصطلحات ـ نَخُصُّ بها هنا المصطلحات العلمية في اللغة العربية ـ أنها قصيرة المبنى فلا تتجاوز الجزئين، وقد يكون أحد الجزئين مكوناً من مضاف ومضاف إليه، أو صفة وموصوف.

وبالنسبة للمصطلحات الأصولية فغالبها مكون من جزء واحد، كالنسخ، والسنة، والإجماع.

وفي حالات أقل يتكون من مركب وصفي كـ(القراءة الشاذة)، أو مركب إضافي، كـ(قياس العلة).

وربما كان مركباً من جزئين أحدهما مركب، ومن ذلك مصطلح: (إجماع أهل المدينة).

٢ ـ **أنها تدل على مفهوم أو معنى محدد**، فهي ليست مشاعة المفهوم، وإلا فقدت أهميتها.

٣ ـ **أنها منقولة عن معناها اللغوي إلى معنى آخر تعارف عليه ذوو علم من العلوم**، فكل المصطلحات بما فيها الأسماء الشرعية أُخرجت عن معناها اللغوي، أو استُعملت في معناها اللغوي مقيَّدة، وأيضاً جميعها تَتَابع المتخصصون في علم من العلوم على استعمالها بمعنى أخص من معناها اللغوي[٢].

٤ ـ **أن لها علاقة مناسبة بمعناها اللغوي**، فلا بد من وجود ارتباط بين المصطلح ومعناه اللغوي الذي نُقل عنه.

---

(١) يُنظر: المعجم الوسيط (ص٢٣٨).

(٢) انظر: الصاحبي لابن فارس (ص٤٦ ـ ٤٧).

٥ ـ **أنها مرتبطة بالتعريف غالباً**، فلا بد لها من تعريف يوضحها، وقد يكون هذا من لوازم المصطلحات لا من خصائصها.

٦ ـ **أن تعريفات المصطلحات تكون دقيقة ومقتضبة**، بخلاف تعريفات الأسماء اللغوية[١].

۞ ۞ ۞

---

(١) يُنظر: مقال (حول تمثيل التصورات تمثيلاً ذهنياً، أسس لمسعى النمذجة) لـ: ماريا تيريزا (ص٤٩)، منشور في كتاب المعنى في علم المصطلحات (مجموعة مقالات).



المبحث الخامس

ضوابط المصطلحات

الضوابط جمع ضابط، والضَّبْطُ: لُزُومُ الشَّيْءِ وحَبْسُه[١]، وحِفْظُه بالحَزْم، والرجلُ ضابطٌ، أي: حازمٌ[٢].

ونقصد هنا بضوابط المصطلحات: الصفات اللازمة للمصطلحات التي تضبطها وتحفظها عن دخول غيرها معها.

وضبط المصطلحات أمر في غاية الأهمية.

ويمكن إجمال أهم هذه الضوابط على النحو التالي:

١ ـ أن لا يترتب على القول بهذا المصطلح الوقوع في مفسدة، وفي ذلك يقول ابن القيِّم: «والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[٣].

٢ ـ **القِصَر والإيجاز**، فحينما يوضع مصطلح فلا بد من مراعاة قصر مبناه وإيجازه، وذلك بأن يكون مكوَّناً من جزءٍ أو جزئين، ولا مانع من كون أحد الجزئين مركباً، وهذا هو واقع المصطلحات الشرعية، ومنها الأصولية.

وذلك أنَّ من خصائص المصطلحات التي تميزها وأدَّت لانتشار استعمالها أنها تختصر الكلام الطويل في لفظة أو لفظتين مثلاً، فإذا وضعنا مصطلحاً طويل المبنى نكون قد أذهبنا ميزةً كبرى للمصطلح.

٣ ـ **تواطؤ العلماء على استعماله بمعنى معيَّن**، بحيث يتسم بالشهرة والشيوع عند أهل الفن، فينصرف إليه الذهن عند إطلاقه، فلكي يكون المصطلح ذا فائدة في نقل المعلومات فلا بدَّ من اتفاقٍ أو تواطؤِ العلماء على استعماله، وإلا لما كان مصطلحاً، وإن سلمنا تسميته بالمصطلح فيصبح مصطلحاً مهجوراً غير مستعمل، يقتصر فائدة معرفته على ما كتبه صاحب الاصطلاح.

---

(١) لسان العرب، مادة (ضبط)، (٣/١١٣٩). (٢) الصحاح، مادة (ضبط)، (٧/٣٤٠).

(٣) مدارج السالكين (٣/٣٠٦).

وذلك مثل تسمية مصطلح (الدوران) بـ (العكس) أو (السلب والوجود) أو (الملازمة)، فهي تسميات خاصة ببعض الأصوليين، لكن لم يُكتب لها أن تكون مصطلحاتٍ متداولة، بسبب عدم تتابع العلماء على استعمالها[١].

٤ ـ **عدم الاشتراك**، فالاشتراك من عوارض الألفاظ التي توقع في الفهم الخاطئ أو الفهم عدم الدقيق للمعنى المراد، وهو ما ينافي وضع المصطلحات.

٥ ـ **لا بد من حمل اصطلاح كل علم بل وعالم على مراده باصطلاحه**، فليس كلُّ اصطلاح مستقِرَّ المعنى، وهناك مصطلحات تطور معناها أو تحور؛ لذا «لا يصح حمل كلام إمام على كلام إمام آخر يخالفه في الاصطلاح»[٢].

٦ ـ **لا بد أن يكون المصطلح منقولاً عن معناه اللغوي**، كما هو واقع كل المصطلحات العلمية في اللغة العربية، أو على الأقل له علاقة لغوية به.

٧ ـ يجب أن يكون المصطلح **سليم المبنى من الناحية اللغوية**، وهذا ما راعاه العلماء في وضعهم للمصطلحات العلمية، ولم يتساهلوا في ذلك.

٨ ـ يجب أن تكون المصطلحات **متجرِّدةً عن الأحكام وعن أي معلومة**، كما هو أيضاً واقع المصطلحات العلمية؛ إذ المصطلحات تدل على تصور معين فقط، لذا فإن التعاريف تكشف عن معناها عند إبهامها[٣].

٩ ـ **يجب ألا تدل على أعيان؛ بل على مفاهيم ومعانٍ**، وإلا كانت أعلاماً محضة، وليس هذا الضابط محل اتفاق بين المصطلحين؛ بل هو محل خلاف ـ كما سبق ـ.

١٠ ـ عندما يكون الحديث عن المسائل الشرعية **فينبغي التعبير عنها بالألفاظ الشرعية بقدر الاستطاعة**.

فإن التعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية هو سبيل أهل السُّنَّة والجماعة[٤].

---

(١) يُنظر: (ص٨٣٢) من هذا البحث.

(٢) الاتصال والانقطاع، للشيخ د. إبراهيم اللاحم (ص١٩١).

(٣) يُنظر: مقال (حول تمثيل التصورات تمثيلاً ذهنياً، أسس لمسعى النمذجة) لـ: ماريا تيريزا ٥٠، منشور في كتاب: المعنى في علم المصطلحات (مجموعة مقالات).

(٤) شرح ابن أبي العز، للطحاوية (ص٧٠).

وإذا دعا داعٍ للتعبير بغيرها من الألفاظ والمصطلحات المستحدثة، فإنه يكون على سبيل الاستثناء ويقدَّر بقدره.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨): «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً»[١].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).



المبحث السّادس

المراحل التي مرت بها المصطلحات الأصولية

إن الكلام عن المصطلح الأصولي كيف بدأ، يدعونا بالضرورة إلى الكلام عن أصول الفقه كيف بدأ، ومن نظر إلى التدوين في عصر النبوة وصدر الإسلام، يجد أن التدوين كان مقتصراً على القرآن الكريم، وأما السُّنَّة فقد بقيت في صدور الصحابة ﷺ لنهي النبي ﷺ عن تدوينها بقوله: **«لا تكتبوا عنّي، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»**[١]، ثم جاء الإذن بعد ذلك بالكتابة[٢]، وأما قبل ذلك فقد كانت السُّنَّة موضع تنافس بين الصحابة ﷺ في ضبطها وإتقانها، كما في قصة أبي هريرة ﷺ عندما اشتكى لرسول الله ﷺ ضعف حفظه لبعض ما سمعه منه من الحديث[٣]، فإنها تدل على تنافسهم في الحفظ.

ثم دُوِّنت السُّنَّة بعد ذلك، وقد كان السلف حينئذ في غنية عن تدوين العلوم؛ لأن استفادة الأحكام من الألفاظ كانت لا تحتاج إلى أزيد مما عندهم من

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٧٧٠٢).

(٢) روى أبو هريرة ﷺ، قال: لما فتح الله على رسوله ﷺ مكة، قام في الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: **«إن الله حبس عن مكة الفيل، وسلط عليها رسوله والمؤمنين، فإنها لا تحل لأحد كان قبلي، وإنها أحلت لي ساعة من نهار، وإنها لا تحل لأحد بعدي فلا ينفر صيدها، ولا يختلى شوكها، ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد، ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يفدى، وإما أن يقيد»**، فقال العباس: إلا الإذخر فإنا نجعله لقبورنا وبيوتنا، فقال رسول الله ﷺ: **«إلا الإذخر»**، فقام أبو شاه ـ رجل من أهل اليمن ـ فقال: اكتبوا لي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ **«اكتبوا لأبي شاه»**. قلت للأوزاعي: ما قوله: اكتبوا لي يا رسول الله، قال: هذه الخطبة التي سمعها من رسول الله ﷺ. رواه البخاري برقم (٢٤٣٤).

(٣) روى أبو هريرة ﷺ، قال: «قلت يا رسول الله إني أسمع منك حديثاً كثيراً، أنساه، قال: **«ابسط رداءك»** فبسطته، قال: فغرف بيديه، ثم قال: **«ضمَّه»**، فضممته فما نسيت شيئاً بعده. رواه البخاري برقم (١١٩).

المَلَكَةِ[(١)]، ولما تباعد الناس عن عصر النبوة، وعصر السلف الصالح من صدر هذا الأمة، وتأثر اللسان العربي بمخالطة العجم، وغير ذلك من أسباب، واختلف الناس في الاستدلال على المسائل، ألّف الشّافعيّ «الرِّسالة» في أصول الفقه، ثم تعاقب العلماء على التأليف في أصول الفقه، ووضع قواعده، وضبط ألفاظه، شيئاً فشيئاً حتى اكتمل.

ويمكن أن نقول بناء على ما سبق في نشأة علم الأصول: إنّ المصطلح الأصولي مرَّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتدوين لبعض المصطلحات، وفي هذه المرحلة خلت غالب المصطلحات الأصولية عن الضبط، والتعريف، ولم يدوَّن فيها كل المصطلحات الأصولية؛ بل كان أكثرها مستقراً في أذهان العلماء، وبدأت هذه المرحلة من رسالة الشافعي إلى بداية القرن الرابع.

المرحلة الثانية: مرحلة التدوين لجلّ المصطلحات الأصولية، وفي هذه المرحلة ضُبِطَ المصطلح الأصولي، ونضج واستقر في الجملة، وبدأت من أول القرن الرابع، حتى نهاية القرن السابع.

يضاف لذلك أنَّ المصطلحات الأصوليّة تأثّرت بأمرين مهمّين، هما:

الأمر الأوَّل: مرحلة تأثر المصطلح الأصولي بكتابة الطوائف المخالفة لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وقد بدأت من كتابة المعتزلة وبعض الأشاعرة في علم أصول الفقه، حيث إنَّهم استصحبوا عقيدتهم عند ذكرهم للمصطلحات الأصولية، وبدأت من القرن الرابع بعد ظهور مؤلفاتهم في علم الأصول.

الأمر الثَّاني: مرحلة تأثر المصطلح الأصولي بالمنطق من حيث صناعة الحدود والتعريفات، وهذا ظهر بصورة جليّة من الغزالي عندما أدخل المقدمة المنطقية في علم أصول الفقه واستمرت في كثير من مؤلفات الأصوليين بعده.

كما أن المصطلحات الأصولية تنقسم من حيث نشأتها إلى قسمين:

١ ـ **مصطلحات هي في أصلها أسماء شرعية**؛ أي: وردت نصاً في الكتاب أو

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٢٦٢).

السُّنَّة، وتسميتنا لها بالمصطلحات هو من باب أن المصطلح: ما أُخرج لفظُه عن معناه إلى معنىً آخرَ لمناسبة بينهما، وهو حاصل في المصطلحات الأصولية التي وردت في الكتاب والسُّنَّة؛ كالكتاب، والسُّنَّة، والنسخ، فهذه استعملها الأصوليون بمعنى أخص من معناها اللغوي وعمومِ معناها الشرعي.

٢ ـ **مصطلحات حادثة**، وهي نوعان:

الأول: **مصطلحات مشتركة**؛ أي: يشترك فيها علم الأصول وغيره من العلوم.

وهذا الاشتراك قد يكون في اللفظ والمعنى؛ كالجرح والتعديل[١].

وقد يكون في اللفظ دون المعنى، كالقياس المركب[٢]، والشرط[٣].

الثاني: **مصطلحات خاصة بعلم أصول الفقه**، كالحكم التكليفي، وتنقيح المناط، والاستصلاح. . . ، فهذه لا نجدها إلا عند علماء الأصول لفظاً ومعنىً.

أما القسم الأول: فنشأته واضحة، حيث وردت هذه الألفاظ في النصوص الشرعية، وانتقلت لعلم الأصول، سواء كان مدلولها متفقاً عليه كالكتاب، أو مختلفاً فيه كالنسخ.

أما القسم الثاني ففيه تفصيل:

فمنه مصطلحات انتقلت لعلم أصول الفقه، وكان وجودها سابقاً لتدوين علم الأصول وتقعيد مسائله، كالتدليس مثلاً فهو مصطلح حديثيُّ النشأة، انتقل من علماء الحديث لعلم الأصول، فاستعمله الأصوليون بنفس المعنى.

أما المصطلحات الأصولية الأصلية التي لم تؤخذ من النصوص الشرعية، فتختلف تواريخ نشأتها، فمنها المتقدم الذي نشأ في القرن الثاني كالإجماع والاستحسان، ومنها المتأخر الذي نشأ في القرن السادس كالقياس المركب، وبينهما نشأت غالب المصطلحات الأصولية، **وكلما تقدمت نشأة المصطلح دلَّ ذلك على أهميته**.

وهنا ينبغي التنبيه على الخطأ الحاصل في نسبة رسالةٍ في أصول الفقه لأبي

---

(١) فهما من مصطلحات علوم الحديث.

(٢) فهو مصطلح يستعمله المناطقة بمعنى خاص.

(٣) فله معنى خاص عند النحويين.

علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العُكْبَري الحنبلي (ت٤٢٨)، وقد طبعت عام (١٤١٣هـ)، وهذه الرسالة متقدمة التأليف إن نُسبت لأبي علي العكبري، مع كونها اشتملت على مصطلحات كثيرة وتعريفاتها، ولو صحت نسبتها له لَغيَّرت كثيراً من نتائج هذه الدراسة؛ لأننا سندرك حينها: أن غالب المصطلحات الأصولية استُعملت في رسالته، واستقرت معانيها عنده، فيكون ذلك في زمن مبكر جدّاً.

والصواب أنه لا تصح نسبتها له، ومن المرجح أيضاً أنها لمؤلف عاش بعد عصر الغزالي، وقد يكون لعكبري آخر عاصر ابن قدامة (ت٦٢٠) أو عاش بعده.

ومن الأدلة على ذلك:

١ ـ أن نسبة الكتاب للعكبري (ت٤٢٨) لم تثبت بدليل علمي، وغاية ما اعتمد عليه محقق رسالة العكبري في نسبتها له: مخطوطة متأخرة نسخت عام (١٣٣٢هـ) ونَسبت الرسالة للعكبري[١]، وهذا دليل غير كافٍ، خاصة أن هناك ما يدفعه كما سيأتي.

٢ ـ أن كل من ترجم لأبي علي العكبري ـ ممن وقفنا على ترجمته ـ لم ينعته بأنه أصولي، أو أن له مصنفاً في الأصول، علماً أنه لو ثبتت نسبة الرسالة له لَدلَّت على أنه إمام فذٌّ من أئمة الأصول؛ لأن الغزالي (ت٥٠٥) بهذا الفَرْض سيكون ممن ينقل عنه النقولات[٢]!

٣ ـ أنه لم يَنْقُل عنه عالمٌ واحد من الحنابلة أو غيرهم أيَّ نصٍّ من رسالته هذه وينسب الكلام إليه صراحة؛ بل لا ذكر له في كتب الأصول كلها، مع أنه متقدم!

٤ ـ أن أكثر رسالته عبارة عن نقل لما جاء في مقدمة كتاب «العدة» لأبي يعلى (ت٤٥٨) حين سَرَدَ أبو يعلى المصطلحات وعرفها، وما زاد عن ذلك نقله عن «التمهيد» لأبي الخطاب (ت٥١٠)، أو «الروضة» لابن قدامة (ت٦٢٠).

٥ ـ أن مؤلف الرسالة نسب لنفسه كتاباً اسمه «المبسوط»، ووصفه بأنه أودعه

---

(١) مع أن المدوّن على المخطوط أنها لأبي علي (الحسين) بن شهاب العكبري، والعكبري المتوفى سنة (٤٢٨هـ) اسمه الحسن وليس الحسين.

(٢) يُنظر من (رسالة أصول الفقه) المصطلحات التالية مثلاً: تنقيح وتخريج وتحقيق المناط (ص٨٠) وما بعدها، علماً أن الذي يُفهم من كلام الغزالي أنه هو من ابتكرها.

أحكَام الفِقْه وأصوله، ومذاهب الأصوليين ودليلهم والجَواب عنه بما هو شافٍ كافٍ، ويلاحظ أنه يقول هذا الكلام في بداية القرن الخامس تقريباً، ولكن لا ذكر لهذا الكتاب في كتب التراجم البتة منسوباً للعكبري، وأما من ذكره من المحْدَثين فقد اعتمد في هذه النسبة على ما جاء في هذه الرسالة نفسها.

كل هذا وغيره يدل على عدم صحة نسبة هذه الرسالة للعكبري (ت٤٢٨)، والله أعلم.



القسم الأول

المصطلحات الأُصوليّة في الحكم الشَّرعيّ ومتعلّقاته

إعداد

حسن بن حامد بن مقبول العصيمي



الفصل الأَوَّل

الحكم الشَّرعيّ

وفيه أربعة مباحث:

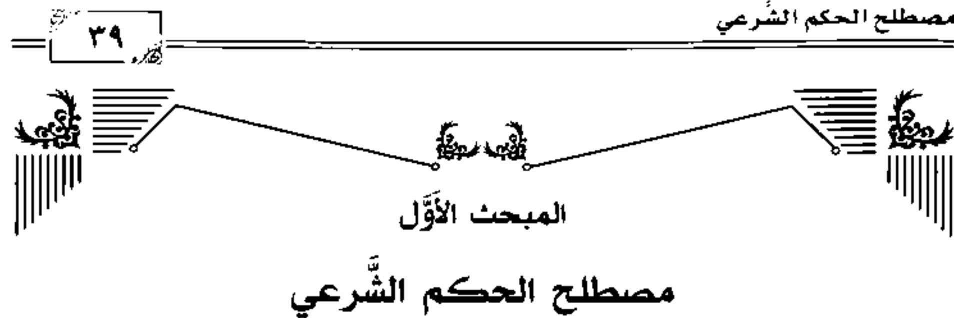
المبحث الأَوَّل: مصطلح الحكم الشَّرعيّ.

المبحث الثَّاني: مصطلح الحاكم.

المبحث الثَّالث: مصطلح المحكوم فيه.

المبحث الرَّابع: مصطلح الشَّرع.





المبحث الأوَّل

مصطلح الحكم الشَّرعي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الحكم الشرعي مكون من كلمتين، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه، وهما:

- **الحكم**: وهو المنع، قال ابن فارس: «الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة؛ لأنها تمنعها، يقال: حَكَمتُ الدابة وأحكمتها؛ ويقال: حكمت السفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه.»[1].

- **والشرعي**: نسبة إلى الشرع، مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناس للاستقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها وجمعها شرائع، قال ابن فارس: «شرع: الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه، من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]»[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الحكم في القرآن والسُّنَّة كثيراً، وكذلك ما تصرف منه من أفعال وأسماء، ومن أمثلة ذلك ما ورد في القرآن الكريم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥]، قال ابن جرير: «﴿إِنَّآ﴾ يا محمَّد

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٩١) بتصرف.

(٢) انظر: الصحاح، للجوهري (٣/ ١٢٣٦) المصباح المنير، للفيومي (١/ ١٣٠)، ولسان العرب (٨/ ١٧٥).

﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾؛ يعني: القرآن ﴿بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، لتقضي بين الناس فتفصل بينهم ﴿ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾؛ يعني: بما أنزل الله إليك من كتابه ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾، يقول: ولا تكن لمن خان مسلماً أو معاهداً في نفسه أو ماله ﴿خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ تخاصم عنه، وتدفع عنه من طالبه بحقِّه الذي خانه فيه»[1].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [الممتحنة: ١٠]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: هذا الحكم الذي حكمت بينكم من أمركم أيها المؤمنون بمسألة المشركين، ما أنفقتم على أزواجكم اللاتي لحقْنَ بهم وأمرهم بمسألتكم مثل ذلك في أزواجهنّ اللاتي لحقْنَ بكم، حكم الله بينكم فلا تعتدوه، فإنه الحقّ الذي لا يسمع غيره»[2].

وأمَّا السُّنَّة النبويّة فقد ورد فيها لفظ الحكم، **ومن الأمثلة:**

١ ـ قول النبي ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[3]، والمراد به في الحديث: القاضي، وإنما يكون الأجر للحاكم المخطئ إذا كان عالماً بالاجتهاد والسنن، وأما من لم يعلم ذلك فلا يدخل في معنى الحديث[4].

٢ ـ وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه فأرسل النبي ﷺ إلى سعد فأتى على حمار، فلما دنا من المسجد قال للأنصار: «**قوموا إلى سيدكم، أو خيركم** فقال: «**هؤلاء نزلوا على حكمك**»، فقال رضي الله عنه: تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريهم؛ قال: «**قضيت بحكم الله**»، وربما قال: «**بحكم الملك**»[5].

فيؤخذ من الحديث لزوم حكم المحكِّم برضا الخصمين سواء كان في أمور الحرب أو غيرها[6].

٣ ـ وقال النبي ﷺ: «**وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على**

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٩/ ١٧٥). (٢) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ٣٣٤).
(٣) رواه البخاري برقم (٧٣٥٢)، ومسلم برقم (١٧١٦).
(٤) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (١٠/ ٣٨١).
(٥) رواه البخاري برقم (٤١٢١)، ومسلم برقم (٤٦٩٥).
(٦) انظر: إرشاد الساري (٥/ ١٦٢).

حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[١].

فنخلص مما سبق: أن لفظ الحكم وما تصرَّف عنه ورد في القرآن والسُّنَّة ويراد به:

أ ـ حكم الله ورسوله ﷺ؛ أي: ما أمر الله به العباد ونهاهم عنه، وألزمهم اتّباع قضائه وأمره وشرعه.

ب ـ ويراد به الحَكَم الذي يحكم بين الناس من القضاة والولاة الذين اكتملت فيهم صفات العلم والاجتهاد، والتي تمكِّنهم من الفصل بين المنازعات والأقضية بين الناس.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

كان مصطلح الحكم متداولاً من عصر التَّشريع فقد ورد في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وكان الصَّحابة ﭫ والتابعون يستعملونه في سياق أوامر الله ورسوله ﷺ، التي يجب التزامها والعمل بمقتضاها، أو في سياق ما يأمر به القاضي أو الوالي في فصل المنازعات بين الناس.

وأمَّا مصطلح (الحكم الشَّرعيّ) فإنَّ أوَّل من استعمله الإمام أحمد (ت٢٤١)، وعرَّفه بقوله: «**الحكم الشَّرْعِيّ: خطاب الشَّرْع وَقَوله**»[٢]، قال ابن مفلح (ت٧٦٣): «والمراد: ما وقع به الخطاب؛ أي: مدلوله، وهو الإيجاب والتحريم والإحلال، وهو صفة للحاكم»[٣]، وقال المرداوي (ت٨٨٥): «فهو عند الإمام أحمد: مدلول خطاب الشّرع، فشمل الأحكام الخمسة وغيرها، والظّاهر أن الإمام أحمد أراد بزيادة: (وقوله) على خطاب الشّرع التّأكيد من باب عطف العام على الخاص؛ لأن كل خطاب قولٌ، وليس كل قولٍ خطاباً»[٤].

---

(١) رواه مسلم برقم (٤٦١٩).

(٢) انظر: المسودة (ص٥٧٧)، وأصول الفقه، لابن مفلح (١/ ١٨٠)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/ ٧٨٩).

(٣) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ١٨٠).

(٤) انظر: التحبير، للمرداوي (٢/ ٧٩٠ ـ ٧٩١).

ثم بعد ذلك توالت تعريفات الأصوليين للحكم الشرعي، وفيما يلي بيان لذلك:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث عرف الحكم الشرعي بقوله: «ومتى أردنا أن نحدَّ ذلك قلنا: **الحكم الشّرعيّ هو: ما رجع أهل الشّريعة في العلم به إلى الشّريعة**، إمّا بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعيّة مبتدأة، أو بإمساك الشّريعة عن نقله، فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا المسلك فهو حكم شرعي، وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك لا يسمى حكماً شرعيّاً»[١].

٢ ـ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) عرَّفه بقوله: «**الحكم: هو الوصف الثابت للمحكوم فيه**» ثم شرح تعريفه فقال: «ومعنى ذلك: أن المحكوم فيه لا يوصف بأنه حلال أو حرام، فإذا دلَّ الدليل على كونه حلالاً أو حراماً وُصف بذلك وكان هو حكمه»[٢].

٣ ـ الجويني (ت٤٧٨) حيث قال في «التلخيص»: «**فالأحكام هي أخبار الله ﷻ عما يطلب بالشرائع**، وإذا تعلق كلام الرب عزت قدرته بالمطالب السمعية فهو حكمه علينا، فخرج لك من ذلك أن الحكم يؤول إلى كلام الله تعالى عند تعلُّقه بالمطالب السمعية»[٣].

٤ ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرف الحكم بقوله: «**خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين**»[٤].

وقد نسب صدر الشريعة (ت٧٤٧) إلى أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤) هذا التعريف[٥].

يضاف لذلك أن المرداوي (ت٨٨٥) أورد هذا التعريف بصيغة الإفراد حيث قال: «وقيل: **خطابه المتعلق بفعل المكلَّف**»، ثم قال: «قَالَه كثير من العلماء، وهو قريب من قول الإمام أحمد؛ إلّا أن هذا أصرح وأخص».

وقد اعترض الآمدي على هذا التعريف بقوله: «فقد قال بعض الأصوليّين: **إنّه**

---

(١) انظر: المعتمد (٢/ ٤٠٤).
(٢) انظر: الحدود، للباجي (ص٧٢).
(٣) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ١٥٢).
(٤) انظر: المستصفى (ص٤٥).
(٥) انظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة (١/ ٢١).

عبارةٌ عن خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال المكلّفين، وقيل: **إنّه عبارةٌ عن خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال العباد، وهما فاسدان**؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، وَقَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] خطاب الشّارع، وله تعلّقٌ بأفعال المكلّفين والعباد، وليس حكماً شرعيّاً بالاتّفاق»[١].

٦ ـ الرازي (ت٦٠٦) حيث ذكر تعريفاً لأصحابه الشافعية وشرحه، وأورد عليه أربعة اعتراضات ثم دحضها مما يدل على اختياره لهذا التعريف، حيث قال: «قال أصحابنا: **إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير**، أما الاقتضاء فإنه يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم، إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه، وأما التخيير فهو الإباحة»[٢].

وقد نقد الآمدي هذا التعريف فقال: «وهو غير جامع، فإنّ العلم بكون أنواع الأدلّة حججاً، وكذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوه أحكامٌ شرعيّةٌ، وليست على ما قيل»[٣].

إلا أن أصحاب هذا التعريف لم يرتضوا اعتراض الآمدي، ورأوا أن التعريف سالم من المناقضة أو النقص فلم يحتج لإضافة قيد «أو الوضع»، حيث ذكر الأصفهاني (ت٧٤٩) ذلك بقوله: «والتزم بعض الأصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الأمور أحكاماً[٤] لا ترجع إلى الاقتضاء والتخيير، فزاد على التعريف لفظة: (أو الوضع) فاستقام التعريف طرداً وعكساً؛ لأنه دخل في التعريف حينئذٍ ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد.

وذلك لأن الله تعالى لما جعل الدلوك دليلاً على وجوب الصلاة، والزنا سبباً لوجوب الحد، والوضوء شرطاً لصحة الصلاة، كان كلها بوضعه تعالى، فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعياً تحت الحكم.

ومنع الآخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع، وقالوا: لا حاجة إلى هذا القيد في استقامة التعريف.

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٩٥). (٢) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٨٩).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٩٥).
(٤) ككون دلوك الشمس سبباً للصلاة، والقتل مانعاً من الميراث، والوضوء شرطاً للصلاة.

فذهب فرقة منهم إلى أن ما هو من باب الوضع أحكام راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير؛ وذلك لأن كون الدلوك دليلاً على وجوب الصلاة، وكون الزنا سبباً لوجوب الحد، راجعان إلى الوجوب، وهو من الاقتضاء، وكون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة، راجع إلى الإباحة، وهو التخيير، فلا حاجة إلى قيد الوضع.

وذهب طائفة أخرى إلى أن ما هو من باب الوضع ليست بأحكام بل علامات لها؛ وذلك لأن المعنى من كون الدلوك دليلاً على وجوب الصلاة، أن وجوب الصلاة يظهر عند دلوك الشمس، وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء.

وإذا لم تكن هذه أحكاماً، فلو قُيِّد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد: ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه»[1].

وقد تبع القرافي (ت٦٨٤) وكذا البيضاوي (ت٦٨٥)صاحبَ المحصول في ذلك مع إضافة عبارة «خطاب الله تعالى القديم» حيث قال القرافي: «إني اتبعت في هذا الحد الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى مع أني غيَّرت بالزيادة في قولي القديم»[2]، ثم إنه رحمه الله بعد شرحه للتعريف وذكر محترزاته والاعتراضات الواردة عليه، أضاف عبارة أخرى ورأى أن التعريف يكون بها جامعاً مانعاً، حيث قال: «فالحق أن نقول في الحد **الحكم الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه**، فما يوجب ثبوت الحكم هو الأسباب، وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه أو المانع بوجوده، فيجتمع في الحد (أو) ثلاث مرات، وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الأحكام الشرعية، وهذا هو الذي أختاره، ولم أر أحداً ركَّب الحد هذا التركيب»[3].

٧ ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث نقد التعريفات السابقة وصنع تعريفاً جاء فيه: «فالأقرب أن يقال في حدّ الحكم الشّرعيّ: إنّه **خطاب الشّارع المفيد فائدةً شرعيّةً**»، وقد شرح تعريفه بقوله: «فقولنا: (خطاب الشّارع) احترازٌ عن غيره، والقيد الثّاني: احترازٌ عن خطابه بما لا يفيد فائدةً شرعيّةً، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها، وهو مطّردٌ منعكسٌ لا غبار عليه»[4].

---

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨) بتصرف.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٦٧).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٠).

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٩٦).

٨ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦) حيث ذكر تعريف الغزالي ونقده، ثم تعريف الرازي ونقده، حيث قال: «**الحكم قيل: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين**، فورد مثل: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] فزيد: **بالاقتضاء أو التّخيير**، فورد كون الشّيء دليلاً وسبباً وشرطاً، فزيد: **أو الوضع**، فاستقام»[١].

وهذا التعريف قد سار عليه أغلب الأصوليين في كتبهم بعد ذلك، واكتسب شهرة بين المشتغلين بعلم أصول الفقه، حتى إن الطوفي (ت٧١٦) عرف به الحكم الشرعي في كتابه «شرح مختصر الروضة»، ثم لما أراد شرحه قال: «والكلام الآن على التّعريف المذكور، وهو الّذي ذكره أكثر المتأخّرين»[٢].

٩ ـ الطوفي (ت٧١٦) حيث نقد تعريف ابن الحاجب، ثم عرَّف الحكم بقوله: «والأولى أن يقال: **مقتضى خطاب الشّرع المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاءً أو تخييراً**»[٣].

١٠ ـ صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩) حيث عرف الحكم بقوله: «**إنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نطقاً أو استنباطاً**»، ورأى أنَّ هذا التعريف أسلم من النقض والاضطراب[٤].

١١ ـ ابن السبكي (ت٧٧١) عرَّفه بقوله: «**والحكم: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنَّه مكلف**»[٥].

وقد شرح الزركشي (ت٧٩٤) هذا التعريف بقوله: «والألف واللام فيه للعهد؛ أي: الشرعي؛ ليحترز به عن العقلي، وبهذه القرينة استغنى المصنف عن التقييد، فالخطاب: جنس والمراد به: ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته، وبإضافته إلى الله تعالى يخرج خطاب غيره، واستغنى عن تقييده بالقديم؛ لأن كلامه قديم، والمتعلق بفعل المكلف يُخرج أربعة أشياء: ما تعلق بذاته، نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٢٥).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٢٥٠)، والتوضيح، للمحبوبي (١/ ١٣)، والمختصر، لابن اللحام (ص٥٧).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٢٥٥).
(٤) انظر: قواعد الأصول، للبغدادي (ص١).
(٥) انظر: جمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع (١/ ٩٨).

هُوَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبفعله، نحو: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وبالجمادات، نحو: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧]، وبذوات المكلفين، نحو: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]، وإنما أفرد المكلف ولم يجمعه؛ لئلا يرد عليه ما يتعلق بمكلف واحد كخواص النبي ﷺ.

وقوله: (من حيث هو مكلف) يخرج ما تعلق بفعل المكلف لا من حيث تكليفه، كخبر الله عن أفعال المكلفين نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] فقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ متعلق بعمل المكلف لا من حيث فعله، بدليل أنه يعم المكلف وغيره؛ بل من حيث إنه مخلوق لله تعالى، وليس ذلك حكماً شرعياً»[1].

فيظهر مما سبق أن التطور الذي طرأ على مصطلح الحكم الشرعي كان في أمرين مهمين، **هما**:

أولاً: المنحى العقدي:

حيث ظهر بجلاء تام أثر الآراء العقدية في تعريف الحكم الشرعي، خاصةً فيما يتعلق بصفات الباري ﷻ، وذلك أن الناس اختلفوا في إثبات صفة الكلام لله ﷻ على طوائف، أبرزها **ثلاث وهي**:

١ ـ أهل السُّنَّة والجماعة فيقولون: إن الله متصف بالكلام، وإن نوع كلامه قديم، وهو يتكلم بما شاء متى شاء، وإن كلامه سبحانه بصوت يسمع، فقد كلم الله ﷻ من أراد من رسله وملائكته، وسمعوا كلامه حقيقة، ولا يزال سبحانه يتكلم بقضائه وتسمعه الملائكة، وسيتكلم مع أهل الجنة ومع أهل النار يوم القيامة، فكلام الله شامل للفظ والمعنى[2].

٢ ـ المعتزلة: فيذهبون إلى أن القرآن مخلوق محدث[3].

---

(١) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ٩٨ ـ ٩٩).

(٢) انظر: الواسطيّة، لابن تَيميَّة، وشرح الطحاوية، لابن أبي العزّ (١/ ١٢٧)، ومسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه، للدكتور خالد عبد اللطيف (١/ ٣٢٥).

(٣) انظر: الفصل في الملل والنّحل، لابن حزم (٣/ ٤)، والملل والنّحل، للشهرستاني (١/ ١٠٦)، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (٧/ ٤).

٣ ـ الأشاعرة والماتريدية: فيذهبون إلى أن كلام الله ﷻ نفسيٌّ، وهو صفة أزلية ولا يكون بحرف ولا صوت، ولا يتعلق بمشيئته، ويرى جمهورهم أنه معنىً واحد لا يتعدد، وأن الأمر والنهي والخبر صفات لذلك الكلام، وإنما يصير أمراً ونهياً وخبراً عند حدوث التعلق، ومنهم من قال: إنه كله في الأزل خبر، ويرى قليل من هؤلاء أن الكلام منقسم في الأزل إلى أمر ونهي وخبر، وهو مع ذلك نفسي وواحد[1].

وبسبب هذا الاختلاف في صفة الكلام لله ﷻ، حصل اضطراب كبير في تعريف الحكم الشرعي؛ ولذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣): «واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم الشرعي، وسبب اضطرابها **أمران**:

أحدهما: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب، والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب.

ثانيهما: زعمهم أن الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة»[2].

ولذا يجد الناظر في تعريف الحكم الشرعي نقاشات طويلة بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، كل طائفة تلزم الأخرى بإلزامات عقدية، بسبب إضافة قيد أو عبارة في تعريف الحكم.

ومن أهم تلك الاعتراضات ما أوردته المعتزلة على الأشاعرة في تعريفهم للحكم بأنه «خطاب الله» بأنه على مذهب الأشاعرة أن الصفات قديمة والحكم حادث، قال التفتازاني (ت٧٩٣) مبيناً ذلك: «اعترضت المعتزلة على هذا التّعريف بثلاثة أوجهٍ، الأوّل: أنّ الخطاب عندكم قديمٌ والحكم حادثٌ لكونه متّصفاً بالحصول بعد العدم، كقولنا: حلّت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً، ولكونه معلّلاً بالحادث، كقولنا: حلّت بالنّكاح وحرّمت بالطّلاق...»[3]؛ ولذا عدل بعضهم عن

---

(١) انظر: الفصل في الملل والنّحل، لابن حزم (٣/٤)، والملل والنّحل، للشهرستاني (١/١٠٦).

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي (ص١١).

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني (١/٢٢ ـ ٢٣).

عبارة «خطاب الله» إلى عبارة «خطاب الشرع» كما فعل الآمدي، أو عبارة «مقتضى خطاب الشرع» كما فعل الطوفي.

يقول ابن تيمية (ت٧٢٨): «الحكم الشرعي: إما أن يقع على نفس قول الشارع وخطابه، أو على تكليفه بالأفعال، أو على صفة للأفعال تثبت بالشرع، أو على هيئة يكون الفعل عليها بإذن الشرع، قال: بعض أصحابنا: قد نص أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أن الحكم الشرعي: خطاب الشرع وقوله، وقد قال كل واحد من هذه الأقوال قوم من الناس، **وللاختلاف مقامان:**

أحدهما: مسألة التحسين والتقبيح، **والثاني**: كسب العباد»[١].

ثانياً: المنحى الأصولي:

ويظهر ذلك في الخلاف القائم بين الأصوليين في كون الحكم الوضعي داخلاً في التعريف أم لا؟

القول الأول: يرى أن تعريف الحكم الشرعي بأنه: **«الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»**، كافٍ في دخول الحكم الوضعي فيه؛ ولذا قال الأصفهاني: «**ومنع الآخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع، وقالوا: لا حاجة إلى هذا القيد في استقامة التعريف.**

فذهب فرقة منهم إلى أن ما هو من باب الوضع أحكام راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير؛ وذلك لأن كون الدلوك دليلاً على وجوب الصلاة، وكون الزنا سبباً لوجوب الحد، راجعان إلى الوجوب، وهو من الاقتضاء، وكون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة، راجع إلى الإباحة، وهو التخيير. فلا حاجة إلى قيد الوضع.

وذهب طائفة أخرى إلى أن ما هو من باب الوضع ليست بأحكام بل علامات لها؛ وذلك لأن المعنى من كون الدلوك دليلاً على وجوب الصلاة، أن وجوب الصلاة يظهر عند دلوك الشمس، وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء.

وإذا لم تكن هذه أحكاماً، فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد: ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه»[٢].

---

(١) انظر: المسودة لآل تيمية (ص٥٧٨).

(٢) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨) بتصرف.

القول الثاني: يرى أن التعريف السابق لا يشمل بحده الحكم الوضعي، فأضافوا عبارة تُدخِل الحكم الوضعي في التعريف. فالقرافي أضاف: «**أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفائه**»، ليصبح التعريف بعد ذلك هو: «**كلام الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفائه**»؛ وأما ابن الحاجب فأضاف: «**أو وضعاً**» ليصبح التعريف: «**خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع**».





المبحث الثاني

مصطلح الحاكم

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الحاكم في لغة العرب مشتق من «حَكَمَ»، حيث تدور معانيه على المنع والإتقان والإحكام، وقد سبق بيانها في مبحث الحكم فلتراجع هنالك[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الحاكم في القرآن الكريم في عدة مواطن، يصف الله تعالى نفسه فيها بأنه أحكم الحاكمين وأنه خير الحاكمين.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأعراف: ٨٧]، قال ابن جرير: «والله خيرُ من يفصل، وأعدل من يقضي؛ لأنه لا يقع في حكمه مَيْلٌ إلى أحدٍ، ولا محاباة لأحدٍ»[٢].

وقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴿٨﴾﴾ [التين: ٨]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: أليس الله يا محمد بأحكم من حكم في أحكامه، وفصل قضاءَه بين عباده؟»[٣].

وفي السُّنَّة استعمل لفظ الحاكم بمعنى القاضي والعالم الذي يفصل بين الخصومات، ومنها قول النبي ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[٤]، والمراد به في الحديث: القاضي.

وبناء على ما سبق فإن لفظ الحاكم استعمل في النصوص ويراد به:

١ ـ وصف الله تعالى بأنه أحكم الحاكمين وخيرهم، فحكمه عدل وشرعته رحمة للعالمين.

---

(١) انظر: (ص٣٧).
(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/٥٦١).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٤/٥١٦).
(٤) رواه البخاري برقم (٧٣٥٢)، ومسلم برقم (١٧١٦).

٢ ـ يطلق على القاضي والعالم بأحكام الشرع الذي يفصل بين الناس في منازعاتهم وخصوماتهم.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استُعمل لفظ الحاكم في الصدر الأول من الإسلام في عهد الصحابة ﷺ والتابعين رحمهم الله ومن بعدهم، ويراد به أحد المعنيين: إما أن يوصف الله تعالى بأنه الحاكم، ويدخل في ذلك تبعاً شرعه ورسوله، وإما يوصف به القاضي أو الوالي الذي يحكم بين الناس.

وقد استعمله الشَّافعيّ (ت٢٠٤) في كتبه بالمعنيين، فقد قال: «فأعلَمَ الله الناسَ في هذه الآية، أن دعاءهم إلى رسول الله ليحكم بينهم: دعاء إلى حكم الله؛ لأن الحاكم بينهم رسول الله»[(١)]؛ وقال في موطن آخر: «وإن ارتفعا إلى الحاكم وامتنع الراهن من أن يقبضه المرتهن لم يجبره الحاكم على أن يدفعه إليه»[(٢)].

إلا أنه بعد تدوين علم الأصول، واستقرار مباحثه استعمل الأصوليون لفظ الحاكم في مباحث الحكم الشرعي ويقصدون به الله ﷻ.

وأوّل من وقفت عليه في ذلك الغزالي (ت٥٠٥) حيث ذكر أن للحكم أربعة أركان هي: «الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم»[(٣)]، وقال: «وفي البحث عن الحاكم يتبيَّن أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق؛ بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره»[(٤)].

وقد تبعه في ذلك جمع من الأصوليين، منهم:

١ ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث قال: «اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى»[(٥)].

٢ ـ صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩) حيث قال: «والحاكم: هو الله سبحانه لا حاكم سواه، والرسول ﷺ مبلغ ومبين لما حكم به»[(٦)].

---

(١) انظر: الرسالة، للشافعي (ص٨٤). (٢) انظر: الأم، للشافعي (٣/١٤٩).
(٣) انظر: المستصفى (ص٦٦)، والضروري في أصول الفقه (ص٥١).
(٤) انظر: المستصفى (ص٨). (٥) انظر: الإحكام، للآمدي (١/٧٩).
(٦) قواعد الأصول، للبغدادي (ص١).

٣ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧) حيث قال: «الحُكم ويفتقر إلى الحاكم، وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الأمر»[١].

٤ ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث قال: «في الحاكم وهو الشرع»[٢].

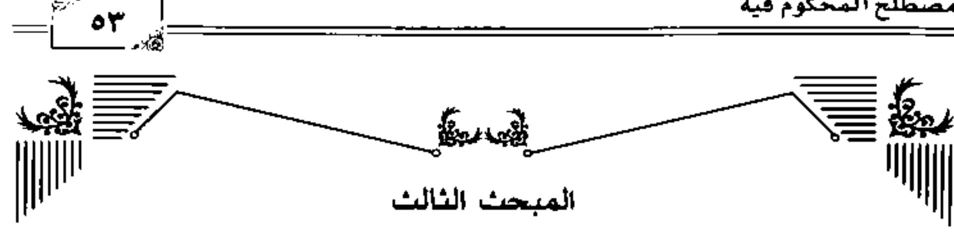
٥ ـ الإسنوي (ت٧٧٢) حيث قال: «فتلخص أن الحاكم حقيقة هو: الشرع إجماعاً، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كافٍ في معرفته أم لا؟»[٣].

فيتبيَّن مما سبق أنه لا خلاف بين علماء المسلمين في كون الحاكم المشرع للأحكام هو الله تعالى، سواء كانت هذه الأحكام تكليفية أو وضعية، حيث إنَّ الأحكام بعد بعثة النبي ﷺ تؤخذ كلها من نصوص الكتاب والسُّنَّة، أو من الأدلة المظهرة لها كالقياس وغيره، وإنما وقع الخلاف بين طوائف أهل القبلة في كون العقل يستقل بإدراك حسن الأفعال وقبحها، وبعد ذلك يحكم عليها بوجوب أو حرمة، أم لا يستقل بذلك؟ على أقوال ذكرها علماء العقائد والأصول، ليس المجال هنا لعرضها، بيد أنه من المناسب بيان أن مصطلح الحاكم لم يمر بأي تطور مؤثر فيما يبدو لي، والعلم عند الله.



(١) انظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢٤٣).
(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ١٣٥).
(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٥٥).





المبحث الثالث

مصطلح المحكوم فيه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المحكوم فيه في لغة العرب مشتق من حكم، حيث تدور معانيه على المنع والإتقان والإحكام، وقد سبق بيانها في مبحث الحكم فلتراجع هنالك[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يعتبر الجصاص (ت٣٧٠) أوَّل من استعمل مصطلح (المحكوم فيه) ـ فيما وقفت عليه من كتب الأصول ـ حيث قال: «وإنما كان كلامنا في تخصيص المحكوم فيه بالذكر إذا نصب عليه الحكم؛ هل يدل على أن ما عداه من الأشياء المحكوم فيها حكمه بخلاف حكمه»[2]

فيلاحظ في كلام الجصاص أَنَّهُ يقصد بالمحكوم فيه: الفعل.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سار الأصوليون من بعد الجصاص على المعنى نفسه، ومن أولئك:

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «ومنها أن يصدر الحكم من النَّبي ﷺ عند علمه بصفة المحكوم فيه فيعلم أنّها علّة الحكم»[3].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال: «الركن الرابع: المحكوم فيه: وهو الفعل»[4].

ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث قال: «في المحكوم فيه وهو الأفعال المكلف بها»[5].

---

(١) انظر: (ص٣٧).

(٢) انظر: الفصول، للجصاص (١/ ٣١١).

(٣) انظر: المعتمد (٢/ ٢٥١).

(٤) انظر: المستصفى (ص٦٩)، وتبعه ابن رشد في الضروري (ص٥٢).

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٣٣).

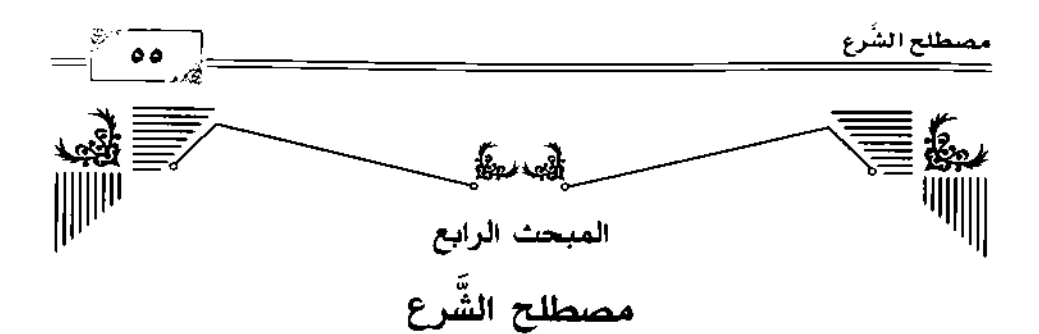
- ابن الحاجب (ت٦٤٦) حيث قال: «المحكوم فيه: الأفعال»[1].

وكذلك ابن اللحام، وابن الهمام، والمرداوي وغيرهم[2].



(١) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٤١٣).

(٢) انظر: المختصر (ص٦٨)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٥٢)، والتحبير شرح التحرير (٣/ ١١٣٠).



المبحث الرابع

مصطلح الشَّرع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق بيان ذلك فيما مضى عند الكلام عن الحكم الشرعي[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ «شرع» وما تصرف منه في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

ـ قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: لكل قوم منكم جعلنا شرعةً، والشرعة هي: الشَّريعة بعينها، **ومنه سميت شرائع الإسلام شرائع؛ لشروع أهله فيه.**

فمعنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمُّه، وسبيلاً واضحاً يعمل به»[٢].

ـ وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، قال البغوي رحمه الله: «شرع لكم من الدين، بيَّن لكم وسنَّ لكم من الدين ما وصى به نوحاً، وهو أول أنبياء الشريعة، قال مجاهد: أوصيناك وإياه يا محمد ديناً واحداً. والذي أوحينا إليك، من القرآن وشرائع الإسلام، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى»[٣].

ـ وقال ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨﴾ [الجاثية: ١٨]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: ثم جعلناك يا محمد من بعد الذي آتينا بني إسرائيل، الذين وصفت لك صفتهم ﴿عَلَىٰ

---

(١) انظر: صفحة (١/٣٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٠/٣٨٣) بتصرف.

(٣) انظر: تفسير البغوي (٤/١٤١).

شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ يقول: على طريقة وسنة ومنهاج من أمرنا الذي أمرنا به من قبلك من رسلنا ﴿فَٱتَّبِعْهَا﴾ يقول: فاتبع تلك الشريعة التي جعلناها لك ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨] يقول: ولا تتبع ما دعاك إليه الجاهلون بالله، الذين لا يعرفون الحقّ من الباطل، فتعمل به، فتهلك إن عملت به»[١].

فالشّرع والشِّرْعة والشريعة هو دين الله الذي أرسل به الرسل وأمر الناس باتباعه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يلاحظ أن هذا المصطلح استعمله الأصوليون كثيراً، المتقدمون منهم والمتأخرون، إلا أنه لم يحظَ باهتمام واضح فيما يتعلق بتعريفه، ولعل السبب في ذلك يرجع لوضوح معناه واتفاقهم عليه، فالشرع والشِّرعة والشريعة هي دين الله الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ.

ومن خلال البحث في كتب الأصول وجدت للبزدوي (ت٤٨٢) كلاماً ذكر فيه أن أصل الشرع هو الكتاب والسُّنَّة، وقد شرحه البخاري بقوله: «قوله (وأصل الشرع هو الكتاب والسُّنَّة) خصهما بالذكر؛ لأن هذه الأقسام توجد فيهما دون الإجماع؛ ولأن أكثر الأحكام تثبت بهما؛ ولأن كل واحد منهما أصل للباقي على ما قيل؛ لأن الحكم لله تعالى وحده، وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله ﷻ، والكتاب هو كلام الله تعالى، فيكون هو أصل الكل من هذا الوجه، لكنا لا نعرف كلام الله تعالى إلا بقول الرسول ﷺ؛ لأنا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل ﷺ، فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول، فيكون هو الأصل من هذا الوجه، وأما الإجماع ففرع لهما ثبوتاً من كل وجه»[٢].

ثم جاء بعده اللامشي (عاش في القرن السادس تقريباً) فعرف الشرع بتعريف قال فيه: «والمراد بالشرع المذكور على لسان الفقهاء: الشارع للأحكام الشرعية»[٣].

إلا أن ابن تيمية (ت٧٢٨) في مواضع عدة من كتبه نبَّه على وجود خلط ولبس

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٧٠).
(٢) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٣٠).
(٣) انظر: أصول الفقه، للامشي (ص٥٣).

في استعمال لفظ الشَّرع ـ في وقته ـ بسبب جهل بعض الناس أو عدوانهم، وذلك بتسمية بعض التصرفات أنها من الشرع وليست منه، حيث قال: «وقد وقع فيه التفريط من بعض ولاة الأمور، والعدوان من بعضهم ما أوجب الجهل بالحق والظلم للخلق، **وصار لفظ الشَّرع غير مطابق لمسماه الأصلي؛ بل لفظ الشرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام**»[1]، ثم بيَّن كَلَلهُ هذه الأقسام الثلاثة حيث قال:

«**أحدها**: الشرع المنزل، وهو الكتاب والسُّنَّة، واتِّباعه واجب، من خرج عنه وجب قتله، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه وسياسة الأمراء وولاة المال وحكم الحكام ومشيخة الشيوخ وغير ذلك، فليس لأحد من الأولين والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله.

والثاني: الشرع المؤول، وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمّة، فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أُقر عليه، ولم تجب على جميع الخلق موافقته إلا بحجة لا مردَّ لها من الكتاب والسُّنَّة.

والثالث: الشرع المبدَّل، مثل ما يثبت من شهادات الزور، أو يحكم فيه بالجهل والظلم بغير العدل والحق حكماً بغير ما أنزل الله، أو يؤمر فيه بإقرار باطل لإضاعة حق، مثل أمر المريض أن يقرَّ لوارث بما ليس بحق ليبطل به حق بقية الورثة، فإن الأمر بذلك والشهادة عليه محرمة»[2].



---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٥/ ٣٩٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٥/ ٣٩٦) وللاستزادة انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢/ ٤٦٠) والتعريفات، للجرجاني (ص١٢٦) والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، للأنصاري (ص٦٩).



الفصل الثَّاني

الحكم التَّكليفي

وفيه واحد وأربعون مبحثاً:

المبحث الأول: الحكم التكليفي.

المبحث الثاني: الواجب.

المبحث الثالث: الواجب الموسع.

المبحث الرابع: الواجب المضيق.

المبحث الخامس: الواجب المعين.

المبحث السادس: الواجب المخير.

المبحث السَّابع: الواجب العيني.

المبحث الثامن: الواجب الكفائي.

المبحث التاسع: الفرض.

المبحث العاشر: الفرض العيني.

المبحث الحادي عشر: الفرض الكفائي.

المبحث الثاني عشر: المشروع.

المبحث الثالث عشر: القربة.

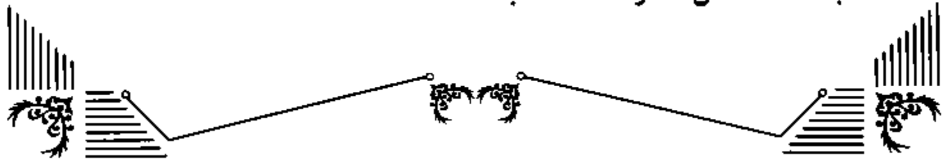
المبحث الرابع عشر: المندوب.

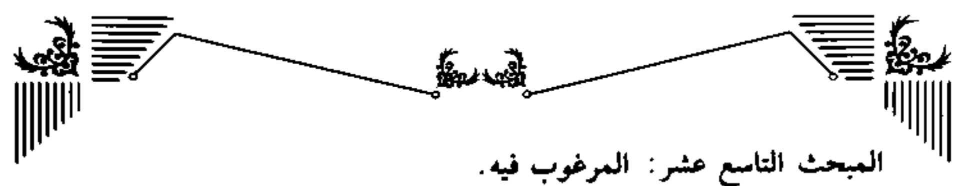
المبحث الخامس عشر: الإحسان.

المبحث السادس عشر: النفل.

المبحث السابع عشر: التطوع.

المبحث الثامن عشر: المستحب.





المبحث التاسع عشر: المرغوب فيه.

المبحث العشرون: الإرشاد.

المبحث الحادي والعشرون: السُّنَّة.

المبحث الثاني والعشرون: السُّنَّة المؤكدة.

المبحث الثالث والعشرون: السُّنَّة غير المؤكدة.

المبحث الرابع والعشرون: سُنَّة الهدى.

المبحث الخامس والعشرون: سُنّة الزوائد.

المبحث السادس والعشرون: سُنَّة العين.

المبحث السابع والعشرون: سُنَّة الكفاية.

المبحث الثامن والعشرون: المباح.

المبحث التاسع والعشرون: الحلال.

المبحث الثلاثون: الجائز.

المبحث الحادي والثلاثون: العفو.

المبحث الثاني والثلاثون: المكروه.

المبحث الثالث والثلاثون: المكروه كراهة تنزيهية.

المبحث الرابع والثلاثون: المكروه كراهة تحريمية.

المبحث الخامس والثلاثون: المكروه كراهة.

المبحث السادس والثلاثون: خلاف الأَوْلى.

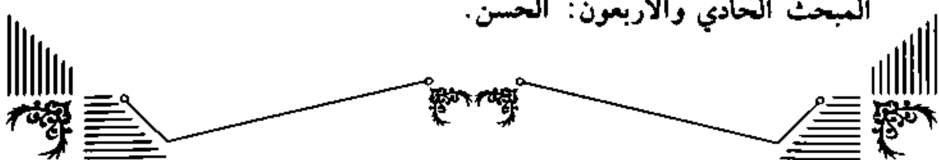
المبحث السابع والثلاثون: الإساءة.

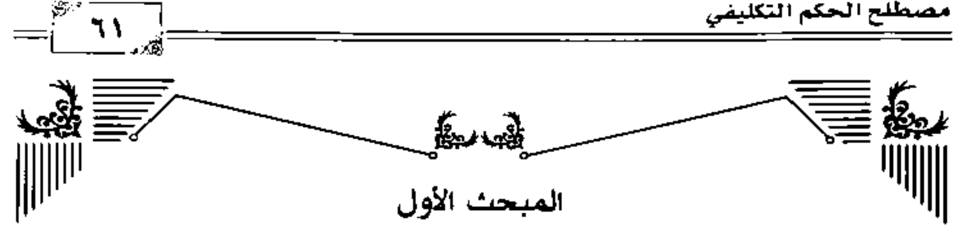
المبحث الثامن والثلاثون: الحرام.

المبحث التاسع والثلاثون: المحظور.

المبحث الأربعون: القبيح.

المبحث الحادي والأربعون: الحسن.





المبحث الأول

مصطلح الحكم التكليفي

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

الحكم التكليفي مصطلح مكون من كلمتين، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه، وهما:

ـ **الحكم**: وهو في لغة العرب تدور معانيه حول المنع والصرف، والإتقان والإحكام، وقد سبق بيانه[١].

ـ **التكليفي**: نسبة إلى التكليف، قال ابن فارس: «الكاف واللام والفاء أصل صحيح يدل على إيلاعٍ بالشيء وتعلق به، من ذلك الكلف، تقول: قد كلف بالأمر يكلف كلفاً»[٢].

وتقول العرب كلَّفه تكليفاً؛ أي: أمره بما يشق عليه، وتكلَّفت الشيء: تجشَّمْته على مشقَّة وعلى خلاف عادتك[٣].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

وردت مادة (كلف) في القرآن والسُّنَّة، وفيما يلي ذكر شيء من ذلك:

١ ـ قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]، قال ابن جرير: «يعني بذلك جلّ ثناؤه: لا يكلّف الله نفساً فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها»[٤].

٢ ـ وعن عائشة ﵂، أنها قالت: سئل النبي ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: «**أدومها وإن قل**»، وقال: «**اكلفوا من الأعمال ما تطيقون**»[٥].

---

(١) انظر: (١/ ٣٩).
(٢) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ١٣٦).
(٣) انظر: لسان العرب (٥/ ٣٩١٧)، والمصباح المنير (٢/ ٥٣٧).
(٤) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٢٩).
(٥) رواه البخاري برقم (٦٤٦٥) وغيره.

قال أبو الوليد الباجي: «وقوله ﷺ: «**اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة**» يحتمل معنيين:

أحدهما: الندب لنا إلى تكلف ما لنا به طاقة من العمل.

والثاني: نهينا عن تكلف ما لا نطيق والأمر بالاقتصار على ما نطيقه، وهو الأليق بنفس الحديث، وقوله: من العمل، الأظهر أنه أراد به عمل البر؛ لأنه ورد على سببه، وهو قول مالك أن اللفظ الوارد مقصور عليه، والثاني: أنه لفظ ورد من جهة صاحب الشرع، فيجب أن يحمل على الأعمال الشرعية، وقوله: ما لكم به طاقة، يريد ـ والله أعلم ـ ما لكم بالمداومة عليه طاقة»[١].

٤ ـ وعن أبي هريرة قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قال: فاشتدّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب فقالوا: يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها... الحديث»[٢].

فقول الصحابة ﷺ: (كُلِّفنا من الأعمال ما نطيق)؛ أي: أُلزمنا فعل أعمالٍ وشرائع نطيقها ونقدر عليها.

فتدل النصوص السابقة على أن لفظ التكليف وما تصرف منه كان مستعملاً في سياق الالتزام بأوامر الشرع ونواهيه، وأن الشريعة جاءت برفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وأنها لا تكلف المسلم فوق طاقته ووسعه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ظهر لي من خلال البحث أن مصطلح الحكم التكليفي بهذا اللّفظ لم يُستعمل بمعناه المتعارف عليه عند الأصوليين إلا في القرن السابع الهجري، وأوَّل من وقفت عليه مُصرّحاً بلفظ: «الحكم التكليفي» هو الآمدي (ت٦٣١) حيث ذكره في عدة مواطن، منها في باب الترجيحات حيث قال: «أن يكون حكم أحدهما تكليفياً وحكم

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ، للباجي (١/٢١٣).

(٢) رواه مسلم برقم (٣٤٥).

الآخر وضعياً، فالتكليفي ـ وإن اشتمل على زيادة الثواب ـ المرتبطُ بالتكليف وكان لأجله راجحاً، فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه **الحكم التكليفي** من أهلية المخاطب وفهمه، وتمكُّنه من الفعل يكون مترجّحاً»[١].

وإن كان قد استُعمل معناه قبل عصر الآمدي لكن بعبارات أخرى أطلقها متقدمو الأصوليين، كقولهم: خطاب التكليف، أو حكم التكليف، أو أحكام التكليف، أو خطاب الشرع، أو خطاب اللفظ، وفيما يلي ذكرٌ لبعض من وقفت عليه في ذلك:

ـ الشيرازي (ت٤٧٦) حيث ذكر لفظة «خطاب التكليف» في سياق مسألة: هل الأمر المطلق يدل على الفور؟ وذكر خلاف الأصوليين واعتراضاتهم، ثم قال: «واحتجوا بأنه[٢] أحد نوعي **خطاب التكليف** فكان على الفور كالنهي»، وقال أيضاً: «وأما الصبي فلا يدخل في **خطاب التكليف**، فإن الشرع قد ورد بإسقاط التكليف عنه»[٣].

ـ الجويني (ت٤٧٨) استعمل لفظة: «أحكام التكليف» و«الطلب التكليفي» فقال في «التلخيص»: «اعلم وفقك الله: أن ما نرتضيه انقطاع التكليف عن الصبيان، ومن العلماء من يزعم أن بعض **أحكام التكليف** يتعلق بهم، وهو زللٌ؛ فإن المعنى بالتكليف توجه الأمر وطلبات الشرع، والمكلِّف هو الله ﷻ ونحن نعلم قطعاً أن الطلبات من الله تعالى لا تتعلق بالصِبْية كما لا يتعلق بهم التوعد بالعقاب»[٤]، وقد نَقل الجويني عن أبي هاشم المعتزلي (ت٣٢١) عبارةً قد استعمل فيها أبو هاشم نفس اللفظ في نفس المعنى، فقال عنه: «وقد انفصل أبو هاشم من ذلك، فقال: هذا سؤال محال على قضية أصلنا، فإن ما اتصف بالوجود لا يوصف بالوجوب، **فإن الوجوب من أحكام التكليف**، ولا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتحقق التكليف قبل الحدوث»[٥].

وقد ذكر الطوفي سبب هذه التسمية فقال: «وإضافة الأحكام إلى التكليف، في قولنا: «أحكام التكليف» هي من باب إضافة الشيء إلى سببه»[٦].

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/٢٦٣).
(٢) أي: الأمر.
(٣) انظر: اللمع، للشيرازي (ص٢١).
(٤) انظر: التلخيص، للجويني (١/١٤٥).
(٥) انظر: التلخيص، للجويني (١/٣٦٧).
(٦) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/٢٤٩).

وقال الجويني في «البرهان»: «اعلم أن البيان لا يسوغ تأخيره عن وقت الحاجة، والمعنى به توجه **الطلب التكليفي**، فإذا فرض ذلك استحال أن يؤخر بيان المطلوب ولو فرض ذلك لكان مقتضياً تكليف ما لا يطاق، وقد سبق القول في استحالته»[(١)].

ـ المرداوي (ت٨٨٥) ذكر أن من أسمائه: خطاب الشَّرع، وخطاب اللفظ، حيث قال: «لما فرغْنَا من أَحْكَام خطاب التَّكْلِيف، ويعبر عَنهُ ـ أَيْضاً ـ بخطاب الشَّرْع، وبخطاب اللَّفْظ، شرعنا فِي الْكَلَام على أَحْكَام خطاب الْوَضع والإخبار»[(٢)].

وأما بالنسبة لتعريف الحكم التكليفي، فيمكن القول بأن ما قيل من تعريفات للحكم الشرعي كانت في الأساس لبيان الحكم التكليفي، خاصة تلك التعريفات التي جاءت مبكِّرة في الزمن كتعريف الإمام أحمد، والباجي، والجويني، والغزالي، والرازي، كما سبق ذكره في مبحث مصطلح الحكم الشرعي[(٣)].

ولذا لما اعترض بعض الأصوليين كابن الحاجب على تعريف الغزالي والرازي بأن ما ذكروه ليس جامعاً؛ وذلك لعدم دخول الحكم الوضعي في الحد، وإنما اقتصر على الاقتضاء والتخيير، أجاب الطوفي عن ذلك بقوله: «والعذر لمن لم يقل: أو الوضع، هو أن الحكم الشرعي ضربان: خطابي؛ أي: ثابت بالخطاب، ووضعي إخباري؛ أي: ثابت بالوضع والإخبار، **وغرضه بالتعريف هاهنا الحكم الخطابي لا الوضعي**؛ إذ ذلك يعقد له باب مستقل يذكر فيه، ومأخذ الخلاف بينهما: أن أحدهما يريد تعريف الحكم الشرعي الأصلي، وهو الخطابي، أما الوضعي، فهو على خلاف الأصل، لضرورة قد بيَّناها عند ذكر خطاب الوضع؛ ولذلك قلنا فيما سبق: إن الأحكام السببية على خلاف الأصل»[(٤)].

وإن كان الأصفهاني قد نقل عن بعض الأصوليين، بأن تعريف الرازي شامل للحكم التكليفي والوضعي، وأنه لا يحتاج إلى إضافة قيد «أو الوضع»، وقد سبق ذكر كلام الأصفهاني[(٥)].

وبناء على ما سبق فقد قسّم علماء الأصول الحكم الشرعي إلى قسمين هما:

---

(١) انظر: البرهان، للجويني (١/ ٤٢).
(٢) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١٠٤٧).
(٣) انظر: مبحث الحكم الشرعي (ص٥٣).
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٥٤).
(٥) انظر: (١/ ٤٣).

- **الحكم التكليفي.**

- **والحكم الوضعي.**

وقد ذكر ذلك جمع من الأصوليين منهم الآمدي، وابن الحاجب، والقرافي، والطوفي، وصدر الشريعة المحبوبي، والأصفهاني، والشاطبي، والزركشي، وابن اللحام، وابن أمير الحاج، والمرداوي[1].



(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٦٣)، الفروق، للقرافي (١/ ١٦١)، شرح مختصر الروضة (١/ ٢٥٤)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٢٢)، بيان المختصر (٣/ ٣٩٣)، الموافقات (١/ ١٦٩)، البحر المحيط (١/ ١٦٩)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٣٣)، التقرير والتحبير (٢/ ٧٧)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٤٧).



المبحث الثاني

مصطلح الواجب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مادة: (وجب)، تدل على سقوط الشيء، ووقوعه ولزومه، يقول ابن فارس: «(وجب) الواو والجيم والباء: أصلٌ واحد، يدلُّ على سُقوط الشيء ووُقوعِه، ثم يتفرَّع، ووَجَب البيعُ وُجوباً: حَقَّ ووَقَع، ووَجَب الميِّت: سقَط، والقتِيلُ واجب، وفي الحديث: «**فإذا وجَبَ فلا تَبكِيَنَّ باكية**»[1]؛ أي: إذا ماتَ، وقال الله في النَّسائك: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج ٣٦]»[2].

فالواجب: يدل على السقوط، واللزوم، والوقوع، والثبوت.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لقد ورد لفظ الواجب في القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، أما القرآن فقد ورد استعماله للفظ الواجب في سياق المدلول اللغوي، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦] يقول ابن جرير الطبري: «وقوله: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ يقول: فإذا سقطت فوقعت جنوبها إلى الأرض بعد النحر، ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا﴾ وهو من قولهم: قد وجبت الشمس: إذا غابت فسقطت للتغيب، ومنه قول أوس بن حجر:

أَلَـمْ تُـكْـسَـفِ الـشَّـمْـسُ والـبَـدْرُ   والْـكَـواكِـبُ لِـلْـجَـبَـلِ الـواجِـبِ»[3]

ففي الآية الكريمة استعملت مادة «وجب» في مدلولها اللغوي وهو السقوط.

---

(١) رواه النسائي برقم (١٨٤٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ٨٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٦٣٤).

أما بالنسبة للسنّة المطهرة فقد وردت نصوص أتى فيها لفظ وجب أو ما تصرف منه كلفظ واجب ووجوب ويجب وأوجب؛ وذلك إما آمرةً المكلفَ امتثال الفعل ولزومه عليه، وتأكيد الإتيان به، أو جاءت في سياق الاستعمال اللغوي الذي هو السقوط واللزوم والثبوت.

وإليك نماذج من ذلك:

١ ـ فعن أَبي سعيد الخدري ﷺ: أنَّ رسول الله ﷺ قَالَ: «**غسل يوم الجمعة واجبٌ على كلِّ مُحْتَلِمٍ**»[1].

٢ ـ وقد ذهب رسول الله ﷺ يعود عبد الله بن ثابت، فوجده قد غلب عليه، فصاح به فلم يجبه، فاسترجع رسول الله ﷺ وقال: «**غلبنا عليك يا أبا الربيع**»، فصاح النسوة وبكين، فجعل جابر ﷺ يسكتهن، فقال رسول الله ﷺ: «**دعهن فإذا وجب فلا تبكيَنَّ باكية**»، قالوا: يا رسول الله وما الوجوب؟ قال: «**إذا مات**»[2].

٣ ـ وقال رسول الله ﷺ «**من اقتطع حقّ امرئٍ مسلمٍ بيمينه فقد أوجب الله له النّار وحرّم عليه الجنّة**»[3].

وغيرها من النصوص كثير.

وعند النظر في النصوص السابقة نجد أنَّ مادة: (وجب)، وما تصرف منها، كوَجَب ويجب وأوجب وواجب ووجوب، استُعملت إما بمعنى: السقوط والثبوت كما في حديث عبد الله بن ثابت ﷺ وغيره، وإما بمعنى: طلب الامتثال، وتأكيد الفعل على المكلف، ولزومه عليهم، سواءٌ لحقه الإثم بالترك أم لم يلحقه، كما في الأحاديث الأخرى؛ ولذا يقول ابن عبد البر ﷺ (ت٤٦٣) معلقاً على حديث «**غسل الجمعة واجب على كل محتلم**»: «وقد يحتمل أن يكون قوله في هذا الحديث: واجب؛ أي: وجوب السُّنَّة، أو واجب في الأخلاق الجميلة، كما تقول العرب وجب حقك، وليس على أن ذلك واجب فرضاً. ومما يدل على ما قلنا أن أبا سعيد الخدري ﷺ روى هذا الحديث الذي ظاهره وجوب غسل الجمعة، وكان يفتي بخلاف ذلك، وذلك دليل على أنه فهم من معنى الحديث، ومخرجه، وفحواه، أنه

---

(١) رواه البخاري برقم (٨٧٩)، ومسلم (١٩٩٤).
(٢) رواه النسائي برقم (١٨٤٥).
(٣) رواه مسلم برقم (٣٧٠).

ليس على ظاهره، وأن المعنى فيه ما تأولنا وبالله توفيقنا»[١].

ويقول ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي ذكره ابن عبد البر هوَ التحقيق في ذَلِكَ ـ والله أعلم ـ وأن من أطلق وجوبه إنما تبع في ذَلِكَ ما جاء عن النَّبيّ ﷺ من إطلاق اسم الواجب عليه، وقد صرح طائفة منهم بأن وجوبه لا يقتضي الإثم بتركه، كما حمل أكثر العلماء كلام النَّبيّ ﷺ على مثل ذلك أيضاً».

وممن صرح بهذا: عطاءٌ، كما سبق ذكره عنه.

وقد تبيَّن بهذا أن لفظ الواجب ليس نصاً في الإلزام بالشيء والعقاب على تركه؛ بل قد يراد به ذلك ـ وهو الأكثر ـ، وقد يراد به تأكد الاستحباب والطلب بلا إثم على الترك.

ولهذا قال إسحاق: إن كل ما في الصَّلاة فهو واجبٌ، وإن كانت الصَّلاة تعاد من ترك بعضه، كما سبق ذكره عنه.

وسبق أيضاً عن الشافعي وأحمد في لفظ: الفرض ما يدل على نحو ذلك، فالواجب أولى؛ لأنه دون الفرض.

ونص الشافعي على أن صلاة الكسوف ليست بنفلٍ، ولكنها واجبةٌ وجوب السُّنَّة، وهذا تصريح منه بأن السُّنَّة المتأكدة تسمى واجباً، والله أعلم[٢].

وقال ابن رجب أيضاً: «**وقد ورد إطلاق الواجب في كلام الشارع على ما لا يأثم بتركه ولا يعاقب عليه عند الأكثرين، كغسل الجمعة، وكذلك ليلة النصف عند كثير من العلماء، أو أكثرهم، وإنما المراد به المبالغة في الحث على فعله وتأكيده**»[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق في المطلب السابق بيان نشأة مصطلح الواجب، وأنه ورد به القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وكان يطلق فيهما ويراد به إما معنى السقوط والثبوت واللزوم، أو يراد به معنى الإلزام والتأكيد على الفعل، والاهتمام به سواء لحق تاركَه إثمٌ، ولومٌ أم لا.

---

(١) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٦/ ٢١٢ ـ ٢١٣).

(٢) انظر: فتح الباري ـ لابن رجب ـ (٥/ ٣٤٤) بتصرف.

(٣) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٢٧٩).

وهذا هو الذي فهمه الصحابة ﷺ من النصوص واستعملوه في كلامهم وفتاويهم، فقد سئل علي بن أبي طالب ﷺ عن الوتر واجب هو؟ قال: «أما الفريضة فلا، ولكنها سُنَّة سنَّها رسول الله ﷺ وأصحابه حتى مضوا على ذلك»[1].

واستمرّ الأمر على ما سبق بيانه في استعمال لفظ الواجب، حتى أتى الإمام أبو حنيفة ﷺ (ت١٥٠) فجعل لمصطلح الواجب وصفاً خاصاً به يميزه عن مصطلح الفرض والذي سيأتي له حديث مستقل بإذن الله، فخص أبو حنيفة: ما طُلب فعله وكان طريق وصوله إلينا ظنياً بمصطلح الواجب، وأما ما طلب فعله وكان طريق وصوله إلينا قطعياً فسماه فرضاً، وهذا هو الذي فهمه منه أصحابه وأتباع مذهبه، فقد نص كبار علماء الحنفية على نسبة التفريق بينهما لأبي حنيفة ﷺ، فقد ذكر الإمام السرخسي (ت٤٨٣) ﷺ: «عن يوسف بن خالد السمتي ﷺ: قدمت على أبي حنيفة ﷺ، فسألته عن الصلاة المفروضة كم هي؟ فقال: خمس، فسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت لقلة تأملي: كفرت، فتبسّم في وجهي، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرقاً كما بين السماء والأرض، فيرحم الله أبا حنيفة، ويجازيه خيراً على ما هداني إليه»[2]، وسيأتي مزيد تفصيل لمذهب الحنفية من خلال التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح، والمقصود أن أبا حنيفة ﷺ يعتبر أوَّل من سجل تطوراً لمصطلح الواجب، وذلك حينما نظر لطريق ثبوته ففرق بين ما كان طريق ثبوته قطعياً فخصَّه باسم الفرض، وما كان طريق ثبوته ظنياً فخصَّه باسم الواجب.

ثم جاء بعده الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١) فروي عنه روايات تصرح بأن له اصطلاحاً خاصّاً لمصطلح الواجب، ومنها روايات في التفريق بين الواجب والفرض:

١ ـ **الرواية الأولى هي**: أن الفرض. ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، مثل نص القرآن، والسنن المتواترة، وإجماع الأمة، والواجب: ما ثبت من طريق غير مقطوع به، كأخبار الآحاد، والقياس، وما كان مختلفاً في وجوبه.

٢ ـ **الرواية الثانية هي**: أن الفرض ما ثبت بالقرآن، والواجب ما ثبت بالسُّنَّة.

٣ ـ **الرواية الثالثة هي**: أن الفرض ما لا يسقط عمده ولا سهوه، بخلاف الواجب.

---

(١) رواه البزار في مسنده برقم (٦٨٢).   (٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٢).

وقد نقل القاضي أبو يعلى كَلَلهُ هذه الراويات، وكذلك ابن عقيل في الواضح، والمسودة لآل تَيْمِيَّة وغيرهم من علماء الحنابلة[١].

ونقل عنه أيضاً أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وأنهما سواء فروي عنه أنَّه قال: «كل ما في الصلاة فهو فرض»[٢]، لكن ابن رجب كَلَلهُ نقد هذه الرواية فقال: «وأما ما حكي عن أحمد أنه قال كل ما في الصلاة فرض، فليس كلامه كذلك، إنما نقل عنه ابنه عبد الله أنه قال: كل شيء في الصلاة ذكره الله فهو فرض، وهذا يعود إلى معنى قوله: إنه لا فرض إلا ما في القرآن، والذي ذكره الله من أمر الصلاة القيام والقراءة والركوع والسجود، وإنما قال أحمد هذا؛ لأن بعض الناس كان يقول: الصلاة فرض، والركوع والسجود لا أقول إنه فرض، ولكنه سُنَّة، وقد سئل مالك بن أنس عمن يقول ذلك فكفره، فقيل له: إنه يتأول، فلعنه، فقال: لقد قال قولاً عظيماً»[٣].

وقد ذهب ابن تيمية وابن رجب رحمهما الله إلى أن أكثر نصوص الإمام أحمد تفرِّق بين الفرض والواجب، فقد قال ابن تيمية كَلَلهُ: «وهذه هي ظاهر كلام أحمد في أكثر نصوصه»[٤]، وقال ابن رجب كَلَلهُ: «وأكثر النصوص عن أحمد يفرق بين الفرض والواجب»[٥].

وخلاصة القول فيما ورد عن الإمام أحمد كَلَلهُ في كثير من نصوصه حينما فرق بين الفرض والواجب، أن ذلك محمول على تورُّعه كَلَلهُ؛ إذ الظاهر أنه لا يقول فرضاً إلا لما ورد في الكتاب والسُّنَّة تسميته فرضاً؛ كقوله في برِّ الوالدين: «ليس بفرض، ولكن أقول: واجب ما لم يكن معصية»، ولعله كان يتوقف في إطلاق الواجب على ما كان وجوبه على الكفاية لا على الأعيان، وهذا كقوله في تغيير بعض المنكرات إنه غير واجب، ويظهر أيضاً أنه كان يتوقف في إطلاق لفظ الواجب على ما لم يأت فيه لفظ الإيجاب تورعاً، كقوله لما سئل عن النفير: متى يجب؟

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (٢/٣٧٦ ـ وما بعدها)، والمسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين، لأبي يعلي (٤٢ ـ ٤٣)، والواضح، لابن عقيل (١/١٢٦) والمسودة لآل تيمية (٤٣ ـ ٤٥).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) انظر: جامع العلوم والحكم (١/٢٧٩).

(٤) انظر: المسودة (٤٣).

(٥) انظر: جامع العلوم والحكم (١/٢٧٧).

قال: «أما إيجاب فلا أدري، ولكن إذا خافوا على أنفسهم، فعليهم أن يخرجوا».

وعلى كلٍّ فما ورد عن الإمام أحمد من التفريق بين الفرض والواجب يحتمل أنه رَحِمَهُ اللهُ قصد التفريق بين اللفظين، إلا أن مجموع نصوصه لا تساعد على ذلك(١).

ثم أتى علماء الأصول ـ بعد الإمام الأحمد ـ فدرسوا مصطلح الواجب على النحو التالي:

١ ـ الإمام الجصاص الحنفي رَحِمَهُ اللهُ (ت٣٧٠) في كتابه «الفصول في الأصول» فحدَّ للواجب حدّاً ضيَّق به المعنى المتعارف عليه من قبل، والذي كان معهوداً في «لسان العرب»، واستعمله الصحابة، وهو أن الواجب ما طلب فعله والإتيان به سواءٌ لحق تاركه الإثم أم لا، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «**حقيقة الواجب ما يستحقّ الذّمّ بتركه**»(٢).

ويعتبر الجصاص (ت٣٧٠) هو أول من عرَّف الواجب بهذا التَّعريف على حسب اطلاعي وبحثي القاصر(٣).

ففي هذا التعريف أخرج من حدِّ الواجب: ما طلب فعله والإتيان به وإن لم يلحق تاركه إثم، وهو ما يعرف في اصطلاح المتأخرين بالمندوب.

وأيضاً يرى التفريق بينه وبين الفرض كما هو مذهب إمامه أبي حنيفة، فقال رَحِمَهُ اللهُ مؤكداً ذلك: «والواجب دون الفرض»(٤).

٢ ـ القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣) فعرف الواجب بعدة تعريفات متقاربة:

أ ـ «**ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له**، أو بأن لا يفعل على وجه ما، وهذا القدر كافٍ في حدِّه»(٥).

---

(١) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة لفضيلة الشيخ الدكتور محمد الجيزاني (ص٢٩١).

(٢) انظر: الفصول في الأصول، للجصاص (٢/١٠١).

(٣) خلافاً لما قد يفهم ممَّا ذكره فضيلة الشيخ العلامة د. يعقوب الباحسين حفظه الله حيث قال في كتابه «الحكم الشرعي»: «وربما كان تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣) من أقدم هذه التعريفات، فقد عرف الواجب: بأنه ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما». انظر: الحكم الشَّرعيّ لفضيلة الشَّيخ الدكتور يعقوب الباحسين (ص١٧٥).

(٤) انظر: الفصول في الأصول، للجصاص (٣/٢٣٦).

(٥) انظر: انظر التقريب والإرشاد (١/٢٩٣).

ب ـ «ما يستحق الذم بتركه وترك البدل منه»[١].

ج ـ «ما استحق الذم بتركه على وجه ما»[٢].

غير أن ما ذكره علماء الأصول عنه في تعريفه للواجب يختلف قليلاً عن هذه الصيغة الأخيرة فقد ذكر الغزالي (ت٥٠٥) عن الباقلاني أنه قال في حدِّه: «هو الّذي يذمّ تاركه ويلام شرعاً بوجهٍ ما»[٣]، وقد تبعه على ذلك الرازي (ت٦٠٦) في «المحصول»، والعضد الإيجي (ت٧٥٦) في شرحه لمختصر ابن الحاجب، والزركشي (ت٧٩٤) في «البحر المحيط»[٤].

٣ ـ الجويني (ت٤٧٨) فقد نقل عنه تعريف الواجب بأنه: «كل ما ورد الشرع بالذم بتركه من حيث هو ترك له»[٥].

ويلاحظ في تعريف الباقلاني ﷺ للواجب مدى استفادته من تعريف الجصاص قبله، مع إضافة قيد على التعريف، وهو قوله: «على وجه ما»، ليدخل في حد الواجب: الواجب الموسع، والكفائي، والمخير[٦].

٤ ـ القاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢) فقال في «تعريف الواجب»: «فأما الواجب فحده: ما حرم تركه، وقيل: ما في فعله ثواب، وفي تركه عقاب، أو ترك بدله إن كان ذلك بدل عقاب، والأول أحصر، وهذا أوضح»[٧].

٥ ـ الدبوسي (ت٤٣٠) ﷺ فعرف الواجب فقال: «والمراد به في باب الشَّرع: ما ثبت لزومه بخبر الواحد الذي يوجب العمل دون العلم، فيكون كالمكتوبة في حق لزوم العمل به، والنافلة في حق الاعتقاد»[٨].

وكذا سار القاضي أبو يعلي الفراء الحنبلي (ت٤٥٨) على نفس طريقة الدبوسي فقال: «والواجب: ما ثبت من طريق غير مقطوع به، كأخبار الآحاد والقياس، وما

---

(١) انظر التقريب والإرشاد (١/ ٢٩٣). (٢) انظر: انظر التقريب والإرشاد (١/ ٢٩٤).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٥٢).

(٤) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٩٥)، البحر المحيط (١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٧).

(٥) انظر: كتاب التلخيص في أصول الفقه، للجويني (١/ ١٦٣).

(٦) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني (١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٧) انظر: رسالة له في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة في أصول الفقه، لابن القصار (ص٢٢٩).

(٨) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧).

كان مختلفاً في وجوبه، كوجوب المضمضة، والاستنشاق، وغسل اليدين عند القيام من نوم الليل، والتسبيح في الركوع والسجود، وغير ذلك»[١].

ويلاحظ أن الإمامين الدبوسي الحنفي، والقاضي أبا يعلى الحنبلي رحمهما الله تعالى سلكا في تعريف الواجب مسلكاً يراعي النظر في طريق ثبوته، وهما بذلك ينصران رأي إماميهما ـ أبي حنيفة وأحمد ـ في التفريق بين الفرض والواجب.

وعند التأمل والنظر تعتبر هذه الفترة بداية ظهور قولين في تحديد مصطلح الواجب:

١ ـ **القول الأول:** وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى، وتبعهما في ذلك جمع من العلماء، وهذا القول ينظر في تعريفه للواجب مراعياً طريق ثبوته، ومراعياً الدلالة اللغوية، فنتج عن ذلك النظر: التفريق بينه وبين مصطلح الفرض، كما مرَّ سابقاً.

يقول البزدوي (ت٤٨٢) عن الواجب: «وهو في الشرع: اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة»[٢]، وهو بذلك يؤكد ما قلناه، وقد تبعه في ذلك السرخسي (ت٤٨٣) وأسهب في ذلك مراعياً هذين الجانبين: طريق الثبوت، والدلالة اللغوية[٣].

وقد سار على هذا القول جمع من علماء الحنفية، كالسمرقندي (ت٥٣٩)، والإخسيكثي (ت٦٤٤)، والخبازي (ت٦٩١)[٤].

ويلاحظ أن هؤلاء العلماء لم يُحدِثوا أي إضافة في تعريف الواجب على ما ذكر الدبوسي في تعريفه، إلا أن عبد العزيز البخاري رحمه الله (ت٧٣٠) في كتابه «كشف الأسرار»، أضاف في تعريف الواجب والفرض، فقال: «والصّحيح ما قيل: الفرض ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ واستحق الذّمّ على تركه مطلقاً من غير عذرٍ...... وإذا بدّل لفظ القطعيّ بالظّنّيّ فهو حدّ الواجب»[٥]، فيلاحظ في تعريفه للواجب والفرض، أنه

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (٢/ ٣٧٦).

(٢) انظر: أصول البزدوي (ص١٣٦).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١١ ـ ١١٢).

(٤) انظر: ميزان الأصول ص٤١)، والمنتخب الحسامي مع شرحه، للفرفور (١/ ٣٦٦)، والمغني (ص٨٣).

(٥) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣٠٢).

استفاد استفادة كبيرة من طريقة الجمهور في حدهم لمصطلح الواجب، وحاول مزج تعريف الحنفية للواجب ـ والذي يراعون فيه المدلول اللغوي، وطريق الثبوت ـ بتعريف الجمهور للواجب ـ والذي يراعون فيه بيان ماهيته، أو ثماره، وآثاره ـ وسيتضح لك مدى الاستفادة عند الحديث عن القول الثاني والذي يمثله جمهور علماء الأصول.

٢ ـ **القول الثاني**: وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، وهذا القول مع تصريحه بأن طرق الواجب تختلف، وتتمايز قوة وضعفاً وقطعاً وظناً، كما نص على ذلك جمعٌ منهم الآمدي (ت٦٣١) حيث قال: «ولهذا فإنّ اختلاف طرق الواجبات في الظّهور والخفاء والقوّة والضّعف، بحيث إنّ المكلّف يقتل بترك البعض منها دون البعض، لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجبٌ»[(١)].

إلا أنهم عند تعريفهم لمصطلح الواجب، لم يلتفتوا إلى طريق ثبوته؛ بل كانوا عند صياغته ينظرون إلى جوانب أخرى لحده، إما النظر لماهيته أو النظر إلى ثماره وآثاره.

وقد سبق أن أول محاولة لحد الواجب قام بها الجصاص (ت٣٧٠) مع تفريقه بين الواجب والفرض، حيث جعلهما مصطلحين متغايرين.

وجاء بعده القاضي الباقلاني (ت٤٠٣) فاستفاد من تعريف الجصاص وأضاف عليه قيدين لفظة: «شرعاً» و«بوجه ما»، وهو بذلك يريد إدخال الواجب المخير، والواجب الموسع، والواجب الكفائي في حد الواجب، إلا أنه ـ كما قال ابن الحاجب ـ: «حافظ على عكسه فأخل بطرده»[(٢)]، وكذا نقد ابن رشيق (ت٦٣٢) تعريف القاضي الباقلاني بأنه يخرج من الحد الواجب المضيق، فقال: «واحترز بذلك ليدخل فيه الواجب الموسع، والمخير، وهو فاسد من وجوه، **أحدها**: أنه يخرج من الحد الواجب المضيق، فإنه يلام بكل وجه على رأيه»[(٣)].

ثم جاء بعد القاضي الباقلاني (ت٤٠٣) أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) فعرف

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ١٣٦).
(٢) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٣٣٣).
(٣) انظر: لباب المحصول، لابن رشيق (١/ ٢١١).

الواجب فقال في كتابه «التبصرة»: «الفرض والواجب واحد، وهو ما يعاقب على تركه»[(١)]، وقال في «شرح اللمع»: «فأما الواجب: فما تعلق العقاب بتركه»[(٢)].

ثم جاء أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) فعرف الواجب بأنه: «ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجهٍ ما»[(٣)]، وفي كتابه «إحكام الفصول» عرَّفه بأنه: «ما كان في فعله ثواب، وفي تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما، وهو الفرض، وهو المكتوب»[(٤)].

ويلاحظ في تعريفات العلماء الثلاثة ـ الباقلاني والشيرازي والباجي رحمهم الله ـ عدة ملاحظات:

١ ـ **الأولى**: أن هؤلاء العلماء عند حدهم لمصطلح الواجب لم يلتفتوا إلى طريق الثبوت عند تعريفه، ولم يدخلوه في مفردات التعريف.

٢ ـ **الثانية**: أن نظرهم عند صناعة الحد كان منصَبّاً على ماهية الحد، أو إلى ثماره وآثاره.

٣ ـ **الثالثة**: أنهم عند حديثهم عن حدِّ الواجب أدخلوا مسألة أخرى ـ اضطرهم إلى ذلك أصحاب الاتجاه الأول ـ وهي مسألة الفرق بين الفرض والواجب، وأنه لا فرق بين هذين المصطلحين بل هما سواء، مع إقرارهم بتفاوت رتب الواجب من حيث الثبوت، واستمر هذا الجدل في التفريق بين الفرض والواجب من عدمه قائماً في كتب أصول الفقه ولا زال.

ثم أتى بعد هؤلاء العلماء الثلاثة الإمامُ الجويني (ت٤٧٨)، وتعدُّ كتبه ـ من وجهة نظري ـ بداية لمرحلة جديدة في نقد حدود الواجب، حيث إنَّ الجويني رحمه الله أبان في كتابه «البرهان» عن نقده لتعريفات من سبقه من العلماء لمصطلح الواجب، فبيَّن محل النقد، ووجَّه الاعتراض، ثم خرج بتعريف مختار ارتضاه لمصطلح الواجب، فقال رحمه الله: «فأما الواجب فقد **قال قائلون**: **الواجب الشرعي هو الذي**

---

(١) انظر: التبصرة في أصول الفقه (ص٩٤).

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (ص١٥٩ ـ ١٦٠).

(٣) انظر: الإشارة في معرفة أصول الفقه، للباجي (ص١٦٥)، وكتاب الحدود في الأصول له أيضاً (ص٥٣).

(٤) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي (١/١٧٧).

يستحق المكلف العقاب على تركه، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب، فإنا لا نرى على الله تعالى استحقاقاً، والرب تعالى يعذب من يشاء، وينعم من يشاء، وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة، فهو يلائم أصلهم، ولكنه منقوض عليهم بالصغائر، مع اجتناب الكبائر، فإن من معتقدهم أنها تقع من فاعلها مكفَّرة، وإن كانت محرمة، ويفرض من قبيل المأمورات ما هو كالصغائر في المحظورات، ثم لا يستحق تارك تلك المأمورات عقاباً مع المحافظة على جِلَّة المأمورات وإن كانت واجبة، فقد ظهر بطلان هذا الحد.

وقال قائلون: الواجب ما توعَّد الله تعالى على تركه بالعقاب، وهذا القائل ظنَّ أنه لما ترك لفظ الاستحقاق، فقد أتى بالحد المرضيّ، وليس الأمر كذلك، فكم من تارك واجباً لا يعاقبه الله، ولو كان معيناً بالوعيد لحلَّ به العقاب؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان عيَّن ذلك الوعيد خُلفاً، تعالى الله سبحانه عن ذلك.

وقال قائلون: الواجب ما يخاف المكلف العقاب على تركه، وهذا ساقطٌ أيضاً منتقضٌ بما يحسبه المرء واجباً، فإنه يخاف العقاب على تركه، وقد لا يكون كذلك.

والمرضيُّ في معنى الواجب: أنه الفعل المقتضِي من الشارع، الذي يلام تاركه شرعاً، وإنما ذكرنا المقتضي من الشارع، فإنه معنى الإيجاب، ثم قيدناه باللوم؛ لينفصل عن المندوب إليه، ولا مراء في توجه اللوم ناجزاً.

فإن قيل: من ترك شيئاً لم يعلمه واجباً لا يلام، وإن كان واجباً في علم الله تعالى، قلنا: هذا مغالطة، فلا تكليف على الغافل الناسي عندنا، ولا وجوب على من لا يعلم الوجوب، فهذا ما أردناه في معنى الواجب»[(١)].

ومن خلال ما سبق من كلام الجويني يظهر عدم رضاه لتعريف من سبقه من العلماء للواجب، فاختار لنفسه تعريفاً وارتضاه[(٢)].

وإليك ـ أيها القارئ الكريم ـ تسلسلاً تاريخياً مختصراً لهذه المرحلة التي بدأها

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني (١٠٧/١).

(٢) وقد سار على هذا المنوال من أتى بعده من علماء الأصول، حيث ظهر في كتب الأصول ظاهرة نقد الحدود والتعريفات، بحيث يمحص الحد ويظهر مدى كونه جامعاً لأفراد المعرف، مانعاً من دخول غير المعرف فيه، وقد يختار من التعريفات السابقة تعريفاً يرتضيه، أو يضيف له قيداً يكون به سليماً من الاعتراض، أو يصنع من تلقاء نفسه تعريفاً للمصطلح.

الجويني[١] تعالى:

- فهذا الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٠٥) ينتقد أكثر الحدود ويقول: «وأكثر هذه الحدود تعرض للّوازم والتّوابع، وسبيلك إن أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصّل إليه بالتّقسيم»[٢]، ولما جاء عند حدّ الواجب، ذكر تعريف القاضي الباقلاني وكأنه ارتضاه فقال: «وقال القاضي أبو بكرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: الأولى في حدّه أن يقال: هو الّذي يذمّ تاركه ويلام شرعاً بوجهٍ ما؛ لأنّ الذّمّ أمرٌ ناجزٌ والعقوبة مشكوكٌ فيها، وقوله: «بوجهٍ ما» قصد أن يشمل الواجب المخيّر، فإنّه يلام على تركه مع بدله، والواجب الموسّع فإنّه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله»[٣].

- وابن عقيل (ت٥١٣) بعد نقده للتعريفات عرف الواجب: «**وها هنا هو إلزام الشرع**»[٤].

- وكذا الأُسمندي (ت٥٥٢) عرف الواجب بأنه: «**هو المختص بحال يقتضي استحقاق الذم على الإخلال به**»[٥].

- وابن رشد (ت٥٩٥) عرف الواجب بأنه: «**ما ورد خطاب الشرع بترجيح فعله مع توعد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق**»[٦].

- وأما الرازي (ت٦٠٦) فإنه مع علو كعبه في الصناعة الأصولية، ومع نقده للتعريفات السابقة فإنه أورد تعريف القاضي الباقلاني منسوباً له، ولم يضف عليه أي قيد، مع أن تعريف الباقلاني منتقد، ويحتاج لإضافة قيود لكي يستقيم الحد، قال الرازي: «أما الواجب فالذي اختاره القاضي أبو بكر أنه: ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه»[٧].

- ثم جاء التبريزي (ت٦٢١) فلاحظ عند تعريفه للواجب انقسامه للأقسام المعروفة عند الأصوليين وهي: الواجب المضيق، والواجب الموسع، والواجب

---

(١) لا يعني هذا عدم وجود محاولات من قبله؛ بل كانت هنالك محاولات، لكن لم تظهر بصورة محررة، كطريقة الجويني وإلا فالباقلاني نقد بعض التعريفات للواجب، ولكن بصورة مقتضبة ومختصرة. انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٣).

(٢) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٢٣).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٥٢).

(٤) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ٢٩).

(٥) انظر: بذل النظر، للأسمندي (ص٧).

(٦) انظر: الضروري في أصول الفقه، لابن رشد (ص٤٤).

(٧) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٩٥).

المعين، والواجب المخير، والواجب العيني، والواجب الكفائي، فحاول رحمه الله إيجاد تعريف يشمل كل أقسام الواجب، فقال رحمه الله: «وأوفى الحدود بجميع هذه الأقسام مع التصريح بالمسمى أن يقال: **هو المأمور به المهدد بالعقاب على تركه**، ثم انشعاب أقسام الواجب تكون بحسب انقسام وجه التهديد، في كونه على التعيين، أو الإبهام بتقدير خلو جميع العمر عنه، أو بعضه مضيقاً، أو موسعاً فيه منه، أو مطلقاً، فيحوي الحد الأقسام كلها»[(١)].

وهذه الإشارة من التبريزي رحمه الله إلى ضرورة التفطن عند تعريف الواجب من إدخال جميع أقسامه فيه، تعد لفتة مهمة منه؛ إذ يُستغنى بها عن تعريف كل قسم من أقسام الواجب بتعريف خاص به.

ـ ثم جاء بعدهم سيف الدين الآمدي (ت٦٣١) فلم يرتضِ شيئاً من التعريفات السابقة، فعرف الواجب فقال: «الواجب في الشّرع على ما ذكرناه عبارةٌ عن **خطاب الشّارع بما ينتهض تركه سبباً للذّمّ شرعاً في حالةٍ ما**، وهذا المعنى بعينه متحقّقٌ في الفرض الشّرعيّ»[(٢)].

ـ وابن رشيق المالكي (ت٦٣٢) فعرف الواجب فقال: «**إنه الفعل الذي تعلق به خطاب الإيجاب**، وهذا الذي نختاره في حده»[(٣)].

ـ وكذلك ابن الحاجب (ت٦٤٦) فعرف الواجب بأنه: «**والواجب: الفعل المتعلّق للوجوب**»[(٤)].

ـ وأما البيضاوي (ت٦٥٨) فقد استفاد من تعريف القاضي الباقلاني، وأضاف عليه قيوداً ليسلم له الحد من الاعتراض، فقال رحمه الله: «ويرسم الواجب **بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً**»[(٥)]، وقد اختار جمعٌ من أهل العلم تعريف البيضاوي، منهم: الطوفي (ت٧١٦) ولم يضف في الحد كلمة «قصداً»[(٦)]، وابن مفلح

---

(١) انظر: تنقيح محصول ابن الخطيب (١/١٦ ـ ١٧).
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/٩٩).
(٣) انظر: لباب المحصول، لابن رشيق (١/٢١١).
(٤) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/٣٣٣).
(٥) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج، للسبكي (١/٥١).
(٦) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/٢٦٥).

(ت٧٦٣)[١]، والمرداوي (ت٨٨٥)، وقال عنه: «إنه أولى الحدود»[٢].

ـ ثم جاء بعده ابن جزي (ت٧٤١) فقال: **«فالواجب ما طلب الشرع فعله طلباً جازماً»** ثم عرف باقي أقسام الحكم التكليفي، وقال بعد ذلك: «وهذه الحدود أصح من تحديدها بالثواب والعقاب»[٣].

ـ وقد عرف ابن السبكي (ت٧٧١) الإيجاب فقال: **«فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاءً جازماً فإيجاب»**[٤].

ـ وقد نبّه الزركشي (ت٧٩٤) على أن قدماء الأصوليين قد انتُقِدت تعريفاتهم للواجب، وأن المختار عند متأخّري الأصوليين، هو تعريف القاضي الباقلاني[٥].

فتبيَّن من خلال التتبُّع التاريخي لنشأة مصطلح الواجب، أن هذا المصطلح مرَّ بعدة مراحل، وهي على النحو التالي:

١ ـ **المرحلة الأولى**: مرحلة النشأة: وقد مرَّ بنا فيما سبق أن مصطلح الواجب ورد به نص الكتاب والسُّنَّة واستعمله الصحابة ﷺ، وكان في تلك الحقبة يطلق ويراد به مدلوله اللغوي الصِّرْف، الَّذي هو بمعنى الثبوت والسقوط واللزوم، أو يراد به طلب الفعل والتأكيد على الإتيان به، سواءٌ لحق من ترك الفعل إثْمٌ ولومٌ أم لا.

٢ ـ **المرحلة الثانية**: بداية تطور المصطلح، ويمكن جعل رأي الإمام أبي حنيفة رحمه الله (ت١٥٠) بداية لهذا التطور حيث فرق بين ما ثبت بطريق مقطوع، فسماه فرضاً، وما ثبت بطريق ظني، فسماه واجباً، ثم تبعه في ذلك الإمام أحمد (٢٤١) في التفريق بين الفرض والواجب، على ما سبق نقله عنه من روايات، وقد تبع هذين الإمامين جمعٌ من العلماء ساروا على نفس الاتجاه، في التفريق بين الفرض والواجب، وقد حداهم لهذا التفريق **ثلاثة أسباب**:

ـ **السبب الأول**: مراعاة طريق ثبوت الواجب والفرض، فلما تغايرَا في طريق الثبوت لزم ذلك تغايرٌ في المعنى والمضمون.

---

(١) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ١٨٥).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ٨١٥).

(٣) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص٥٩).

(٤) انظر: جمع الجوامع، لابن السبكي (ص١٣).

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٥).

ـ **السبب الثاني**: مراعاة المدلول اللغوي لكل من الفرض والواجب، فلزم عنه عندهم تغايرٌ في المصطلحين؛ ولذا يقول الزركشي (ت٧٩٤): «تشوُّفاً منهم إلى رعاية المعنى اللُّغويّ»[1].

ـ **السبب الثالث**: مراعاة تقديم اعتبار القرآن على اعتبار السُّنَّة، كما ذكر الشاطبي رحمه الله (ت٧٩٠)، حيث قال: «وما فرّق به الحنفيّة بين الفرض والواجب راجعٌ إلى تقدّم اعتبار الكتاب على اعتبار السُّنَّة، وأنّ اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السُّنَّة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التّفرقة، والمقطوع به في المسألة أنّ السُّنَّة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار»[2].

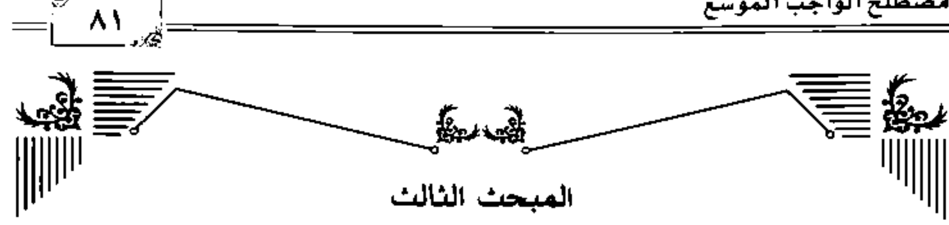
٣ ـ **المرحلة الثالثة**: مرحلة ظهور قولين بارزين في تحديد مصطلح الواجب:

وهذه المرحلة بدأت تتشكل في نهاية القرن الرابع، وبداية القرن الخامس، حيث ظهر أنصارٌ للرأي الذي يفرِّق بين الفرض والواجب، ويمثِّله علماء الحنفية وجمع من علماء الحنابلة كأبي يعلى، وأنصارٌ لرأي الجمهور، الذين يرون عدم التفريق بينهما، كما ظهر في تلك الحقبة ظاهرة نقد التعريفات، وإيراد الاعتراضات عليها، وبيان الراجح من التعريفات من المرجوح، ولهذا شواهد يصعب حصرها في كتب الأصوليين على طريقة المتكلّمين.



(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٤٤).

(٢) انظر: الموافقات (٤/ ٣٠٨ ـ ٣٠٩).



المبحث الثالث

مصطلح الواجب الموسع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «الواجب الموسع» مكوَّنٌ من مفردين، هما: «الواجب» و«الموسع»، ولمعرفة المركب لا بد من معرفة جزئيه:

ـ **فالواجب**: قد سبق بيانه عند الحديث على مصطلح الواجب[1].

ـ **والموسع**: مأخوذ من وسع الشيء ضدّ الضيق والعسر، قال ابن فارس: «وسع: الواو والسين والعين، كلمة تدل على خلاف الضيق والعسر، يقال: وسع الشيء واتسع، والوسع: الغنى، والله الواسع؛ أي: الغني، والوسع: الجدة والطاقة، وهو ينفق على قدر وسعه، وقال تعالى في السعة: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٧]، وأوسع الرجل: كان ذا سعة، والفرس الذريع الخطو: وساع»[2].

فالواجب الموسع في مدلوله اللغوي هو: ما ألزم المكلف بفعله، وكان عنده سعة من الوقت في فعله، وفعل ما كان من جنسه في الوقت نفسه.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

الواجب الموسع قسمٌ من أقسام الواجب باعتبار وقته، وذلك أن الأصوليين ـ رحمهم الله ـ قسموا الواجب باعتبارات مختلفة[3].

---

(١) انظر: (٦٦/١)؛ للاستزادة في معنى الواجب.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (١٠٩/٦)، والقاموس المحيط (ص٧٧٠)، ولسان العرب (٣٩٢/٨).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (٢١٨/١ و٢٢٣)، وتنقيح محصول ابن الخطيب، للتبريزي (١٦/١ ـ ١٧)، وقواعد الأصول لصفي الدين البغدادي (ص٢٤ ـ ٢٥)، وبيان المختصر، للأصفهاني (٣٣٨/١).

ومن هذه الاعتبارات:

- تقسيمه من حيث وقته إلى:

- واجب مضيق.

- واجب موسع.

وحيث إنَّ الواجب الموسع قسم من أقسام الواجب، فنشأته مرتبطة بنشأة أصله، ويعتبر الجصاص الحنفي (٣٧٠) أوَّل من ذكر مصطلح الواجب الموسع، حيث ذكره في معرض الحديث عن متعلق وجوبه، حيث قال: «فقال بعض أصحابنا: قد وجب في أوّل الوقت وجوباً موسّعاً، فإذا انتهى إلى آخر الوقت بمقدار ما يؤدّي فيه الفرض صار وجوبه مضيّقاً»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق الحديث أنَّ الجصّاص أوَّل من استعمل لفظ الواجب الموسّع والواجب المضيق، لكن يحسن هنا ذكر عدة أمور:

الأمر الأول: أن جماهير الأصوليين لم يعتنوا كثيراً بتعريف مستقل لمصطلح «الواجب الموسع»؛ بل اكتفوا بتعريف الواجب، وذكروا في قيوده ما يُدخل أقسام الواجب كلها، سواء المعين منها والمخير، أو المضيق منها والموسع، ومن أوائل من ذكر ذلك الباقلاني كما سبق.

الأمر الثاني: أن بعض الأصوليين حاول تعريف الواجب الموسع بتعريف مستقل، ومن أوائلهم أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، حيث قال: «**فالموسع هو الواجب الجائز تأخيره عن الوقت إلى وقت**، كالصلاة في أول وقتها»[٢].

الأمر الثالث: يتعلق بمذهب الحنفية حيث إنهم يطلقون على الوقت الذي يتّسع لفعل العبادة وغيرها من جنسها بـ «الظرف»، وهو بعينه ما يسميه الجمهور الواجب الموسع.

ولعل أول من ذكر ذلك من الحنفية الدبوسي (ت٤٣٠)، حيث قال: «فنحو

---

(١) انظر: الفصول في الأصول، للجصاص (٢/١٢٣).

(٢) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/٣٣٦).

وقت الصلاة كالظهر والعصر ونحوهما، فالظهر اسم معرفةٍ لساعة من النهار، ولا يشاركها سائر الساعات فيه، فكانت معرفة وعيناً لا جهالة فيه بوجه، **ولا يجوز الأداء إلا فيه، وهو متوسع؛ لأنه يفضل عن أدائها، إذا أداها بقدر المفروض، وليس بمعيار للفعل المأمور به»**[١].

ثم تبعه البزدوي (٤٨٢)[٢]، وكذلك السرخسي (٤٨٣)، حيث قال في أصوله: «فأما النّوع الثّاني وهو الموقت، فإنّه ينقسم على ثلاثة أقسام، **فالأول**: ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ولا يكون معياراً، **والثّاني**: ما يكون الوقت معياراً له، **والثّالث**: ما هو مُشكل مشتبه»[٣].

ومن خلال البحث والتأمل لم يظهر لي أي تطور طرأ على مصطلح الواجب الموسع، وذلك أن أهل العلم جميعاً يُقِرُّون بوجود أوقاتٍ لعبادات تتسع لفعلها وفعل غيرها من جنسها كالصلوات الخمس، والجمهور يطلقون على ذلك: الواجب الموسع، والحنفية يطلقون عليه: الظرف.

وقد يقول قائل: إن كتب الأصول مشحونة بذكر الخلاف بين الجمهور والحنفية في مسألة إنكار الواجب الموسع، فالجواب على ذلك: ما ذكره الشيخ الدكتور يعقوب الباحسين، حيث قال: «إنهم حين يذكرون أن بعض العلماء أنكروا الواجب الموسع فإنهم لا يعنون بذلك أن الوقت ليست فيه زيادة على أداء الواجب، وإنما الخلاف واقع بينهم في سبب الوجوب، فهل هو فترة محددة من الوقت الموسع، أو أن كل جزء من أجزاء الوقت صالح لسببية الوجوب»[٤].

فلا يفهم من الخلاف بين الجمهور والحنفية، هو إنكار وجود المصطلح، وإنما الخلاف في مسألة من مسائله، وهي مسألة: سبب الوجوب، هل هو أول الوقت أو آخره أو بالجزء الذي يتصل به أداء الفعل، وإلا فآخر الوقت؟[٥].

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧).

(٢) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٣١٤).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٠).

(٤) انظر: الحكم الشرعي، للدكتور يعقوب الباحسين (ص٢١٠).

(٥) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣١)، والإحكام، للآمدي (١/ ١٠٥).



المبحث الرابع

مصطلح الواجب المضيق

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «الواجب المضيق» مكوَّنٌ من مفردين، هما: «الواجب» و«المضيق»، ولمعرفة المركب لا بد من معرفة جزئيه:

- **فأما معنى: «الواجب» لغةً:** فقد سبق بيانه[(١)].

- **وأما معنى: «المضيق» لغةً:** فقد قال ابن فارس: «ضَيَقَ: الضاد والياء والقاف كلمة تدل على خلاف السعة، وذلك هو الضيق»[(٢)]، وقال في «لسان العرب»: «الضيق نقيض السعة، ضاق الشيء يضيق ضِيقاً وضَيقاً وتضيق وتضايق»[(٣)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

سبق في مبحث «الواجب الموسع» بيان أن الواجب ينقسم إلى أقسامٍ باعتبارات مختلفة، ومن تلك الاعتبارات:

- **تقسيمه من حيث وقته إلى:**

١ ـ واجب مضيق.

٢ ـ واجب موسع.

وحيث إنَّ الواجب المضيق قسم من أقسام الواجب، فنشأته مرتبطة بنشأة أصله، ويعتبر الجصاص الحنفي (٣٧٠) أوَّل من ذكر مصطلح الواجب المضيق، والواجب الموسع، حيث ذكره في معرض الحديث عن الواجب الموسع، ومتى

---

(١) انظر: (١/٦٦).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/٣٨٣).

(٣) انظر: لسان العرب (١٠/٢٠٨)، وتهذيب اللغة (٩/١٧٣)، والقاموس المحيط (ص٩٠٢).

يتعلق الوجوب بالمكلف؟ حيث قال: «فقال بعض أصحابنا: قد وجب في أوّل الوقت وجوباً موسّعاً فإذا انتهى إلى آخر الوقت بمقدار ما يؤدّي فيه الفرض صار وجوبه مضيّقاً»[١].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

ذكرت فيما سبق أن الجصاص (٣٧٠) يعتبر أوَّل من استعمل لفظ الواجب المضيق والواجب الموسع، وتبعه بعد ذلك الأصوليون، إلا أنهم في عرضهم وبيانهم لذلك كانوا على ثلاثة طوائف:

١ ـ طائفة اكتفت بذكره عند الحديث على مصطلح الواجب، وأبانت عند الحديث عن محترزات تعريف الواجب، أن الواجب المضيق داخل في تعريفه، باعتباره قسماً من أقسامه، فاستغنوا عن حدِّه بحدِّ الواجب.

٢ ـ وطائفة أفردت لمصطلح الواجب المضيق تعريفاً كاشفاً له، مبيِّناً لمدلوله، زيادة في الإيضاح وتنبيهاً للطلاب، مع إقرارهم بأنه من أقسام الواجب.

٣ ـ وأما الطائفة الثالثة وهم علماء الحنفية، حيث كان لهم تقسيم خاص في الواجبات المؤقتة، حيث استعملوا مصطلحات مرادفة لما اصطلح عليها الجمهور، كما سيأتي تقريره لاحقاً.

ـ **أما الطائفة الأولى**: فقد كان على رأسهم القاضي الباقلاني(٤٠٣) حيث عرف مصطلح الواجب، ثم ذكر محترزاته فقال: «والواجب المضيق المستحق، والمعين يستحق الذم بتركه لا محالة»[٢].

وممن تبعه الغزالي (٥٠٥) في «المستصفى»[٣]، والرازي (٦٠٦) في «المحصول»[٤] والتبريزي في «تنقيح محصول ابن الخطيب»[٥] وغيرهم.

ـ **وأما الطائفة الثانية**: فقد كان في مقدمتهم أبو الحسين البصري (٤٣٦) حيث عرف الواجب المضيق بقوله: «**والمضيق هو الّذي لا يجوز تأخيره عن الوقت الّذي هو مضيق فيه**، كالصّلاة في آخر وقتها»[٦]، ثم تلاه بعد ذلك:

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص (٢/ ١٢٣).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٣).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٥٥). (٤) انظر: المحصول، للرازي (٢/ ١٧٣).

(٥) انظر: تنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ١٦ ـ ١٧).

(٦) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٦).

ـ السمعاني (ت٤٨٩) فقال في «قواطعه»: «وواجب مضيق على المكلف في وقته، فالمضيق عليه في وقته لا يجوز تأخيره»[١].

ـ وابن قدامة (ت٦٢٠) قال عن الواجب المضيق: «وقسم: يعاقب على تركه مطلقاً، وهو الواجب المضيق»[٢].

ـ وابن اللحام (ت٨٠٣) قال عنه: «وقت الواجب إما بقدر فعله وهو الواجب المضيق»[٣].

ـ **وأما الطائفة الثالثة**: وهم علماء الحنفية حيث قسموا العبادات المؤقتة إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يكون الوقت ظرفاً للواجب وليس معياراً له؛ أي: أن الوقت يزيد عن مقدار الواجب، ووُسِّع على المكلف أن يأتي بالواجب في أي ساعة منه، كأوقات الصلاة الخمس والظرف ـ عندهم ـ هو الواجب الموسع عند الجمهور.

٢ ـ ما يكون الوقت معياراً له؛ أي: أن الوقت المحدد لفعل الواجب لا يكفي لفعل عبادة أخرى من جنسه، ومثاله صوم شهر رمضان، والمعيار ـ عندهم ـ هو الواجب المضيق عند الجمهور.

٣ ـ ما هو مشكل مشتبه بين الظرف والمعيار[٤].

وأوَّل من ذكر ذلك من الحنفية أبو زيد الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «والضرب الآخر: ما يكون الوقت معياراً للفعل المأمور به، وهو نوع لا يتصور أن يكون متوسعاً»[٥]، وقال أيضاً: «**والمعنيُّ بالمعيار: الوقت المثبت لقدر الفعل**، كالكيل في المكيلات»[٦].

فعرف الدبوسي المعيار بكونه وقتاً محدداً بمقدار الفعل، فلا يمكن فعل عبادة أخرى من جنسه فيه.

---

(١) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٨٤).
(٢) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ١١٠).
(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٠٣).
(٤) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، وأصول السرخسي (١/ ٢١)، والمنتخب، للإخسيكثي مع شرحه المذهب في أصول المذهب، للفرفور (١/ ٢٤٣).
(٥) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٢٦).
(٦) انظر: المصدر السابق (١/ ٣٢٦).

ثم تبعه البزدوي (ت٤٨٢)[١]، وكذلك السرخسي (ت٤٨٣) حيث قال في أصوله: «وأما القسم الثّاني: وهو ما يكون الوقت معياراً له، كصوم رمضان؛ لأن ركن الصّوم هو الإمساك، ومقداره لا يعرف إلّا بوقته، فكان الوقت معياراً له بمنزلة الكيل في المكيلات»[٢].

ومما يدل على ما ذكرناه سابقاً: أن مرادهم بالمعيار هو الواجب المضيق ـ عند الجمهور ـ ما ذكره متأخرو الحنفية في محترزات حدِّ الواجب، حيث قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠): «واحترز بقوله: من غير ذمٍّ على تركه عن الواجب المضيّق»[٣].

فيظهر من العرض التاريخي لمصطلح الواجب المضيق، أنه لم يحدث أي تطور لهذا المصطلح من حيث المضمون، حيث إنَّ علماء الأصول متفقون على أن الواجب المضيق هو: ما ألزم الشارعُ المكلفَ فعله في وقت مساوٍ لوقت أدائه، بلا زيادة ولا نقصان، وهذا القدر من المعنى محل اتفاق بين الأصوليين.

إلَّا أن الناظر في تاريخ هذا المصطلح يجد أن الجمهور كانوا يُسَمُّونه بالواجب المضيق، والحنفية يُسَمُّونه بالمعيار، وإن كان بعض متأخري الحنفية كعبد العزيز البخاري استعمل مصطلح الواجب المضيق كما مرَّ سابقاً.



---

(١) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٣١٤).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٦).

(٣) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣٠٣).



المبحث الخامس

مصطلح الواجب المعين

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الواجب المعين مكوَّنٌ من مفردين، هما: «الواجب» و«المعين»، ولمعرفة مدلوله اللغوي لا بد من معرفة جزئيه في اللغة.

- **فأما معنى الواجب لغةً**: فقد سبق بيانه(١).

- **وأما المعين لغةً**: فأصل مادته (عَيَنَ)، قال ابن فارس رَحِمَهُ اللهُ: «عَيَنَ: العين والياء والنون أصلٌ واحد صحيح يدلُّ على عُضوٍ به يُبْصَر ويُنظَر، ثم يشتقُّ منه، والأصلُ في جميعه ما ذكرنا»(٢).

والعين تقع بالاشتراك على أشياء مختلفةٍ، **فمنها**: الباصرة، وعين الماء، وعين الشّمس، والعين الجارية، والعين الطّليعة، وتعينت الشخص تعيناً إذا رأيته، وعين القبلة حقيقتها، وعين الشيء نفسه وشخصه وأصله، وتعيين الشيء تخصيصه من الجملة(٣).

والمراد بالمعين هنا: هو المحدد الذي خُص عن غيره.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

سبق وأن للواجب تقسيماً باعتبارات مختلفة(٤)، ومن أهم تلك الاعتبارات:

تقسيمه من حيث تعين المطلوب أو عدمه إلى:

- واجب معين.
- واجب مخير.

---

(١) انظر: (٦٦/١).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس ـ (١٩٩/٤).

(٣) انظر: لسان العرب (٣٠١/١٣)، وتهذيب اللغة (١٣٠/٣).

(٤) انظر: المستصفى (٢١٨/١ و٢٢٣)، وتنقيح المحصول، للتبريزي (١٦/١ ـ ١٧)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٢٤ ـ ٢٥)، وبيان المختصر، للأصفهاني (٣٣٨/١).

وعند النظر والبحث في كتب أصول الفقه، يجد الناظر أن الأصوليين لم يعقدوا فصولاً خاصة بالواجب المعين؛ بل كثيرٌ منهم لم يتحدث عن الواجب المعين بشيء مستقل، ومن تحدث عنه فبصورة مقتضبة، ويرجع السبب في ذلك أن الغالب في الواجبات الشرعية أن تكون مطلوبة الفعل من المكلف بعينها دون أن يكون للمكلف فيها تخيير بينها وبين غيرها، وفي المقابل اعتنى الأصوليون بالحديث على قسيم الواجب المعين ألا وهو الواجب المخير، فأطالوا فيه النفس، وعقدوا له فصولاً مطولة في ذلك، كما سيأتي بيانه في مبحث الواجب المخير بإذن الله.

ولعلّهم استغنوا عن الحديث المستقل عن الواجب المعين بما ذكروه وأصّلوه في باب الواجب، فكل ما قيل في حدِّ الواجب يمكن أن يقال في حدِّ الواجب المعين، وكذلك ما يقال في نشأة المصطلح.

ومن أمثلة الواجب المعين: الصلوات الخمس، والزكاة، وردُّ الأمانات، والمغصوبات وما يشبهها مما لا تبرأ الذمة إلا بأدائه، وفق ما عيَّنه الشارع، سواءٌ كان موسعاً أو مضيقاً أو عينياً أو كفائياً، ما دام المطلوب معيناً لا تخيير فيه[1].

ولذا لما عرف الباقلاني (٤٠٣) الواجب راعى في حدِّه دخول أقسامه فيه، فقال رحمه الله في حدِّ الواجب: «ما يستحق الذم بتركه على وجه ما»[2]، ثم شرح ما سبق فقال: «ليفصل بينه وبين المباح والندب، وكل ما ليس بواجب؛ لأن ذلك أجمع مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما، **والواجب المضيق والمستحق والمعين يستحق الذم بتركه لا محالة**، والواجب الموسع وقته، والساقط إلى بدلٍ يستحق الذم بتركهما على وجه ما، إذا جمع بين تركه وترك البدل منه إذا كان ذا بدلٍ»[3].

فنص رحمه الله أن حدَّه للواجب يدخل فيه الواجب المعين، ويعتبر هذا أول نص أقف عليه يتعرض للحديث عن الواجب المعين.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

نشأة مصطلح «الواجب المعين» من حيث المضمون مرتبطة بأصله وهو مصطلح

---

(١) انظر: الحكم الشرعي، للدكتور يعقوب الباحسين (ص٢٢٦).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٣).

(٣) المصدر السابق.

«الواجب»، إلا أن أول من أظهره وأشهره كمصطلح هو القاضي الباقلاني (ت٤٣٠) حينما حدَّ الواجب ونبَّه على أنَّ هذا الحدَّ يدخل فيه الواجب المعين كما مرَّ معنا في المطلب السابق.

ثم جاء بعده أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) فعرَّف الواجب ونبَّه كذلك على دخول الواجب المعين في ذلك التعريف فقال: «وأما الواجب: فهو ما ليس لمن قيل له واجب عليه: الإخلال به على كل حال، **ودخل في ذلك الواجب المعين والمخير فيه**؛ لأنّه ليس لنا الإخلال بالواجب حتّى نُخِلّ به وبجميع ما يقوم مقامه»[1]؛ بل إنه لم يكتف بذلك بل عرَّف الواجب المعين بتعريف خاص فقال: «**فأما الواجب المعين فهو الّذي للإخلال به بعينه مدخل في استحقاق الذّم** كردِّ الوديعة وما أشبهها»[2].

وبعد ذلك أصبح لمصطلح الواجب المعين، تداول واستعمال بين الأصوليين.

فقد تتابع جمع منهم على ذكر الواجب المعين، كقسم من أقسام الواجب عند الحديث عن أقسامه، ومنهم:

- الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال: «الواجب ينقسم إلى معيّنٍ وإلى مبهمٍ بين أقسامٍ محصورةٍ»[3]، والرَّازي (ت٦٠٦)[4]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[5].

- والتبريزي (ت٦٢١)، ولما حدَّ الواجب نبَّه على أنه ينبغي أن يكون الحدُّ جامعاً لكل أقسام الواجب، فقال: «وأوفى الحدود بجميع هذه الأقسام مع التصريح بالمسمى أن يقال: **هو المأمور به، المهدد بالعقاب على تركه**، ثم انشعاب أقسام الواجب تكون بحسب انقسام وجه التهديد في كونه على التعيين، أو الإبهام بتقدير خلوِّ جميع العمر عنه، أو بعضه مضيقاً، أو موسعاً فيه منه، أو مطلقاً فيحوي الحدُّ الأقسام كلها»[6].

هذا ما وقفت عليه من تسلسل تاريخي لمصطلح الواجب المعين.

---

(١) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٣٩).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٣٤٠).

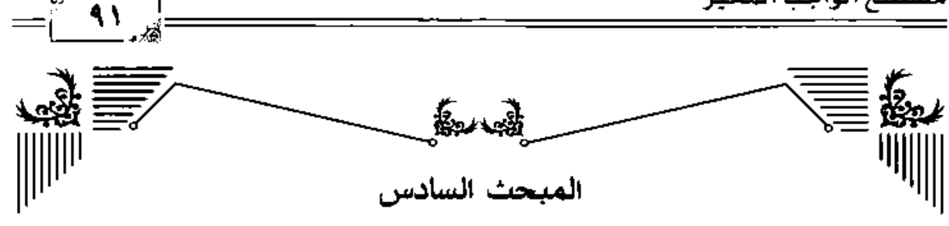
(٣) انظر: المستصفى (ص٥٤).

(٤) انظر: المحصول، للرازي (٢/ ١٥٩).

(٥) انظر: روضة الناظر (١/ ١٥٦).

(٦) انظر: تنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ١٦ ـ ١٧).





المبحث السادس

مصطلح الواجب المخير

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «الواجب المخير» مكوَّنٌ من مفردين، هما: «الواجب» و«المخير»، ولمعرفة المركب لا بد من معرفة جزئيه:

ـ **فأما معنى الواجب لغةً**: فقد سبق بيانه[1].

ـ **وأما معنى المخير**: فالمخير أصل مادته: (خَيَرَ)، قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «خير: الخاء والياء والراء أصله العَطْف والميْل، ثمَّ يحمل عليه، فالخَير: خِلافُ الشّرِّ؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ يَمِيلُ إِليه، ويَعطِف على صاحبه، والاستخارة: أن تَسْأَلَ خيرَ الأمرين لك، وكل هذا من الاستخارة، وهي الاستعطاف.

ويقال: خايَرْتُ فلاناً فَخِرْتُه، قال الله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥]»[2].

والاختيار: الاصطفاء وكذلك التخيُّر، ويقال: أنت بالخيار وبالمختار أي: اختر ما شئت[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

سبق في مبحث «الواجب الموسّع» بيان أن الواجب ينقسم إلى أقسام باعتبارات مختلفة، ومن تلك الاعتبارات تقسيمه من حيث تعين المطلوب أو عدمه إلى:

ـ **واجب معين.**

ـ **واجب مخير.**

---

(١) انظر: (١/٦٦).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٢٣٢) بتصرف.

(٣) انظر: لسان العرب (٤/ ٢٦٤) والقاموس المحيط (ص٣٨٩).

فنشأة مصطلح الواجب المخير مرتبطة بنشأة أصله وهو مصطلح الواجب حيث إنَّه قسم من أقسامه، وقد سبق بيان ذلك.

ويعتبر الجصاص الحنفي رحمه الله (ت٣٧٠) ـ بحسب اطلاعي ـ أوَّل من ذكر مسألة الواجب المخير من الأصوليين، حيث عقد باباً في كتابه «الفصول» عنون له بقوله: «باب القول في الأمر إذا تناول أحد أشياء على جهة التّخيير».

وذكر تحت هذا الباب مسألة من مسائل الواجب المخير فقال: «إذًا خيّر المأمور بين فعل أحد أشياء مثل كفّارة اليمين، فالواجب في الحقيقة أحدها، ولا يجوز عندنا أن يقال: إنّ جميعها هو الواجب؛ لأنّ الواجب هو ما لا يجوز له الانصراف عنه مع الإمكان إلّا إلى بدلٍ»[1].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

أمثلة الواجب المخير موجودة في عهد التشريع، وقد درج العلماء على التعامل مع هذا القسم من أقسام الواجب حتى ظهر في نهاية القرن الثالث من ينكر الواجب المخير، أو يناقش في متعلق الوجوب فيه، فقد نقل بعض علماء الأصول عن المعتزلة إنكارهم للواجب المخير وعلى رأسهم أبو علي الجبائي (ت٣٠٣) وابنه أبو هاشم (ت٣٢١)[2].

ثمَّ إنَّ الجصاص (ت٣٧٠) في فصوله أبطل هذا القول حيث قال: «إذا خيِّر المأمور بين فعل أحد أشياء مثل كفّارة اليمين، فالواجب في الحقيقة أحدها، ولا يجوز عندنا أن يقال: إنّ جميعها هو الواجب؛ لأنّ الواجب هو ما لا يجوز له الانصراف عنه مع الإمكان إلّا إلى بدلٍ»[3]؛ بل حكى الباقلاني (ت٤٠٣) اتفاق العلماء على وجود الواجب المخير وأن الوجوب متعلق بأحد الخصال المخير بها[4].

وقد شنَّع الجويني (ت٤٧٨) في كتابيه «البرهان»، و«التلخيص» على قول المعتزلة، ونَسب القول إلى أبي عليّ، وأبي هاشم الجبائيين، حيث قال: «وذهب

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٢/١٤٩). (٢) انظر: العدة في أصول الفقه (١/٣٠٢).
(٣) انظر: الفصول في الأصول (٢/١٤٩).
(٤) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٢/١٤٧).

الجبائي، وابنه في فئة من أتباعهما، وشرذمة من الفقهاء أن الكل منها واجب، ولا يتخصص بالوجوب منها أحد»[١].

وقد سار غالب علماء الأصول عند الحديث على الواجب المخير على حكاية خلاف المعتزلة لعامة العلماء في إنكارهم الواجب المخير، وأن التخيير يناقض الوجوب[٢].

إلا أن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) وأبا الحسين البصري (ت٤٣٦) ـ وهما من المعتزلة ـ حاولا توجيه قول الجبائيين في إنكارهم للواجب المخير بأن الخلاف لفظي، وليس معنوياً، وأن مرادهما من قولهم أن الجميع واجب أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منهما لتساويهما في وجه الوجوب، حيث قال أبو الحسين البصري: «وذهب شيخانَا أبو عليّ وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التّخيير، ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منهما لتساويهما في وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله إيّاها هو: أنه أراد كل واحدة منها، وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى وعرفنا ذلك فإن كان الفقهاء هذا الّذي أرادوا، وهو الأشبه بكلامهم؛ فالمسألة وفاق، وكل سؤال يتوجّه علينا فهو يتوجّه عليهم، يلزمنا وإياهم الانفصال عنه، وإن قالوا: بل الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا، إلّا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلّا ما هو الواجب عليه، فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى»[٣].

وقد استمرّ الجدل قائماً بين جمهور العلماء من جهة، والمعتزلة من جهة أخرى في إثبات الواجب المخير، وبيان متعلق وجوبه، وقد عُقدت لذلك فصول خاصة في ذكر الأقوال، والأدلة، والاعتراضات، والمناقشات، حيث إنَّ جمعاً من الأصوليين يرون أن الخلاف معنوي، وأجروا الخلاف في المسألة وفقاً لذلك، ومن أبرزهم الآمدي في الإحكام حيث قال: «غير أنّ أبا الحسين البصريّ قد تكلّف ردّ الخلاف في هذه المسألة إلى اللّفظ دون المعنى، وذلك أنّه قال: معنى إيجاب

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (١/٣٦٣ ـ ٣٦٤) والبرهان له أيضاً (١/١٩٠).

(٢) انظر على سبيل المثال: التبصرة (ص٧٠)، وقواطع الأدلة (١/٩٧)، والمستصفى (ص٥٤)، والواضح (٣/٨٨ ـ ٨٩).

(٣) انظر: المعتمد (١/٧٩)، والمغني، للقاضي عبد الجبار قسم الشرعيات (١٧/١٢٣ ـ ١٢٤).

الجميع أنّ الله تعالى حرّم ترك الجميع، لا كلّ واحدٍ واحدٍ منها بتقدير فعل المكلّف لواحدٍ منها مع تفويض فعل أيّ واحدٍ منها كان إلى المكلّف، وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء، غير أنّ ما ذكره في تفسير وجوب الجميع، وإن كان رافعاً للخلاف غير أنّه خلاف ما نقله الأئمّة عن الجبّائيّ، وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع، والدّلائل المشعرة بذلك، فلننسج في الحجاج على منوالهم»[1].

وقال الطوفي (ت٧١٦): «غير أنّ نصب الخلاف معهم جرى على عادة الأصوليّين، ودفعاً لشبهة غالطٍ إن كان»[2].

حتى أنه دخل في تصور المسألة لَبْسٌ كبير، وتشويش ظاهر، والسبب في ذلك عائد إلى عدم وضوح مراد متقدمي المعتزلة في إنكارهم للواجب المخير، أو أنهم رأوا أن الوجوب والتخيير لا يجتمعان كما ذكر ذلك الطوفي (ت٧١٦) حين قال: «إنّ الغلط في المسألة، إمّا من المعتزلة، حيث ظنّوا أنّ الوجوب مع التّخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة، بأن رأوا لهم عبارةً موهمةً أو بعيدة الغور، فظنّوا أنّهم أرادوا وجوب الجميع»[3]، وقد نقل الزركشي عن بعض العلماء قولهم: «قد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد، فما أحدٌ تصوّر الخلاف فيها، وفي الجملة فلا خلاف أنّ المكلّف لا يجب عليه أن يأتي بها كلّها، ولا أنّه لا يجوز الإخلال في الجميع، ولا أنّه إذا أتى بشيءٍ منها أجزأه، ولا أنّه لا يقع التّخيير بين واجبٍ وغيره من مباحٍ أو ندبٍ، وحينئذٍ فلا أعرف موضع الخلاف، وكذا قال صاحب المصادر: قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة وأعيَتْهم، ولا فائدة لها معنويّةٌ للاتّفاق على ما ذكر»[4].

ومن خلال البحث يظهر أن أبا الحسين البصري (ت٤٣٦) من أوائل من عرَّف الواجب المخير بتعريف خاص به، حيث قال: «**وأما الواجب المخير فيه فهو الّذي للإخلال به وبما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذّم**، أو الّذي ليس لمن قيل إنَّه واجب عليه أن يخل به وبما يقوم مقامه، أو الّذي الإخلال به وبما يقوم مقامه مؤثر

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ١٠١).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٨٠).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٢٨٠)، والبحر المحيط (١/ ٢٥١).
(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٢٥٣).

في استحقاق الذّم، كالكفارات الثّلاث»[١].

وعرَّفه ابن قدامة (ت٦٢٠) بقوله: «**ما خيَّر الشارع فيه بين شيئين**»[٢].

وفي المقابل نجد أن كثيراً من الأصوليين استغنوا بتعريف الواجب عن ذكر تعريفٍ خاصٍ للواجب المخير، فذكروا في محترزات حدِّ الواجب، والقيود التي عليه دخول الواجب المخير في حدِّه، حيث إنَّه قسم من أقسامه، وأوَّل من ذكر ذلك الباقلاني (ت٤٠٣)[٣]، ثم تبعه جمع من الأصوليين، منهم: الغزالي (ت٥٠٥)[٤]، والرازي (ت٦٠٦)[٥]، واللامشي[٦]، والتبريزي (ت٦٢١)[٧]، والآمدي (ت٦٣١)[٨]، والبيضاوي (ت٦٥٨)[٩]، وابن تيمية (ت٧٢٨)[١٠].

فمن خلال السرد التاريخي السابق يظهر جلياً أن أمثلة الواجب المخير كانت موجودة معلومة في نصوص الشريعة، وأن العلماء كانوا يتعاملون معها، ويفهمون منها أن المكلف ملزمٌ بفعل واحد مبهم منها، وتبرأ الذمة بذلك، لا أن الجميع واجب عليه؛ بل الوجوب فيها وجوب تخييري، واستمر الأمر كذلك حتى أظهرت المعتزلة رأيهم في الواجب المخير في نهاية القرن الثالث على يد أبي عليّ وأبي هاشم.

وكان رأيهم محلّ اضطراب عند الأصوليين في تفسيره كما مرّ سابقاً.



---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٣٤٠).
(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١١٢).
(٣) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ٢٩٣).
(٤) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٥٢).
(٥) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٩٥).
(٦) انظر: كتاب في أصول الفقه، للامشي (ص٥٧).
(٧) انظر: تنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ١٦ ـ ١٧).
(٨) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٩٨).
(٩) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي (١/ ٥١).
(١٠) انظر: المسودة في أصول الفقه (ص٥٧٦).



المبحث السّابع

مصطلح الواجب العيني

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح الواجب العيني مكوَّنٌ من لفظين، وهم: (الواجب) و(العيني)، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه وهما:

ـ **الواجب في لغة العرب**: سبق بيانه[(١)].

ـ **والعيني في لغة العرب**: مأخوذة من (عين) قال ابن فارس: «عَيَنَ: العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يبصر وينظر، ثم يشتق منه»[(٢)].

وعين الشيء: نفسه وشخصه وأصله، والجمع أعيان، وعين كل شيء: نفسه وحاضره وشاهده، وفي الحديث: «**أوه أوه، عين الربا**»[(٣)]؛ أي: ذاته ونفسه[(٤)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

سبق في مبحث «الواجب الموسع» بيان أن الأصوليين قسموا الواجب إلى أقسامٍ باعتبارات مختلفة، ومن تلك الاعتبارات، **تقسيمه من حيث فاعله إلى:**

١ ـ واجب على التعيين.

٢ ـ وواجب على الكفاية.

وعند البحث في كتب الأصول عن نشأة مصطلح الواجب العيني، نجد أن الأصوليين اكتفوا بتعريف مصطلح الواجب عن التعريف بمصطلح الواجب العيني، وذلك أن أغلب الواجبات الشرعية في حقيقتها واجبة على أعيان المكلفين، ولا تبرأ ذممهم إلا بفعلها؛ ولذا قال الإسنوي: «إنَّ أكثر الواجبات هي المضيقة، والمحتمة،

---

(١) انظر: (٦٦/١).
(٢) انظر: مقاييس اللغة (١٩٩/٤).
(٣) رواه البخاري برقم (٢٣١٢)، ومسلم برقم (١٥٩٤).
(٤) انظر: لسان العرب (٣٠١/١٣).

وفروض الأعيان»[١].

إلا أن بعض الأصوليين عرَّف الواجب العيني بتعريف خاصٍ به، وأوَّل من صنع ذلك أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «وأما الواجب على الأعيان فهو: **الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظنه لإخلال الغير به**»[٢].

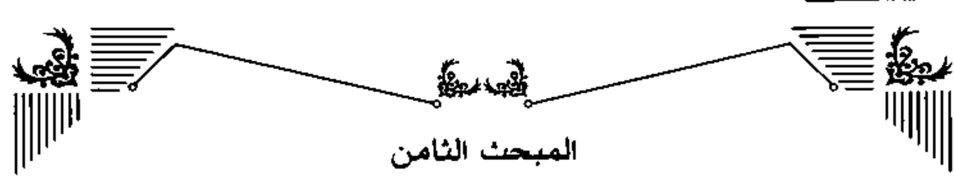
وقد تتابع الأصوليون بعده على ذكر هذا المصطلح عند الحديث عن أقسام الواجب، وممن صنع ذلك الرازي (ت٦٠٦) حيث قال: «النظر الأول: في الوجوب والبحث إما عن أقسامه أو أحكامه، أما أقسامه: فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين وإلى مخير، وبحسب وقت المأمور به إلى مضيق وموسع، **وبحسب المأمور إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية**»[٣].

وقد صنع ذلك جمع من الأصوليين منهم الأُسمندي، والآمدي، والقرافي، وغيرهم[٤].

وأمَّا ما يتعلق بالتسلسل التاريخي فليراجع في ذلك مبحث مصطلح الواجب؛ وذلك لأن الواجب العيني قسم من أقسامه، ويضاف لذلك أيضاً أن الأصل في الواجبات الشرعية أنها على الأعيان[٥].



(١) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٢٣).
(٢) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٤٠).
(٣) انظر: المحصول، للرازي (٢/ ١٥٩).
(٤) انظر: بذل النظر، للأسمندي (ص١٤٣)، الإحكام، للآمدي (١/ ١٠٠)، ونفائس الأصول، للقرافي (٢/ ١٤٠٧).
(٥) انظر: (ص٦٦).



المبحث الثامن

مصطلح الواجب الكفائي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الواجب الكفائي مكوَّنٌ من لفظين، وهما: (الواجب) و(الكفائي)، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه:

ـ **فالواجب** سبق بيانه[(١)].

ـ **والكفائي مأخوذ من الكفاية**، وهي في لغة العرب مشتقة من: كفى يكفي كفاية إذا قام بالأمر، قال ابن فارس: «كفا: الكاف والفاء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على الحسب الذي لا مستزاد فيه، يقال: كفاك الشيء يكفيك، وقد كفى كفاية، إذا قام بالأمر»[(٢)].

وكفى الشيء يكفي كفاية، فهو كافٍ إذا حصل به الاستغناء عن غيره، واكتفيت بالشيء استغنيت به أو قنعت به، وكل شيء ساوى شيئاً حتى صار مثله، فهو مكافئ له[(٣)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

الواجب الكفائي قسم من أقسام مصطلح الواجب، كما مرَّ بنا في مبحث الواجب المعين أن الأصوليين قسموا الواجب باعتبارات، ومن تلك الاعتبارات **تقسيمه بحسب الفاعل إلى:**

١ ـ واجب عيني.

٢ ـ واجب كفائي.

---

(١) انظر: (١/ ٦٦).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ١٨٨).

(٣) انظر: المصباح المنير (٢/ ٥٣٧)، ولسان العرب (١٥/ ٢٢٥).

ولذا اكتفى غالب الأصوليين بتعريف الواجب عن تعريف كل نوع من أنواعه على حِدَة، حيث بيَّنوا عند التعريف وذكر المحترزات شمول التعريف لجميع أنواعه، ومنها: الواجب الكفائي، وأوَّل من صنع ذلك الباقلاني (ت٤٣٠) حيث عرَّف الواجب بقوله: «ما استحق الذم بتركه على وجه ما»، فقوله: «على وجه ما» ليدخل في حدِّ الواجب: الواجب الموسع والكفائي والمخير[(١)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق في المطلب الماضي أن غالب الأصوليين اكتفوا بذكر تعريفٍ للواجب تعريفاً يدخل فيه كل أقسامه، بحيث يكون شاملاً لها، ويذكرون في محترزاته دخول أنواعه في حدِّه، ولعل أوَّل من صنع ذلك الباقلاني رَحِمَهُ اللهُ[(٢)].

ولذا صرَّح الآمدي بأنه لا فرق بين واجب العين، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب؛ وذلك لشمول حدِّ الواجب لهما[(٣)].

وقد حاول بعض الأصوليين صناعة تعريف خاص بالواجب الكفائي، فمن هؤلاء:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث عرَّف الواجب الكفائي بتعريف مستقل قال فيه: «أما الواجب على الكفاية فهو **ما وقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به**»[(٤)]، ثم مثّل له بقوله: «وذلك أن من يتمكن من الجهاد إن أخلَّ به وهو يظن أن غيره يقوم به لم يستحق الذم، وإن ظن أن غيره لا يقوم به استحق الذم»[(٥)].

٢ ـ ابن أمير الحاج (ت٨٧٩) حيث قال عنه: «**وهو مُهمٌ متحتمٌ مقصودٌ حصوله من غير نظرٍ بالذات إلى فاعله**»[(٦)]، وقد شرح تعريفه بقوله: «فتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة، ودنيوي كالصنائع المحتاج إليها، وخرج المسنون؛ لأنه غير

(١) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ٤٦١)، والمحصول، للرازي (٢/ ١٥٩)، والإحكام، للآمدي (١/ ١٠٠) وغيرهم.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٠٠).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ٣٤٠).

(٥) المرجع السابق (١/ ٣٤٠).

(٦) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٨٠).

متحتم، وفرض العين؛ لأنه منظور بالذات إلى فاعله، حيث قصد حصوله من عينٍ مخصوصة، كالمفروض على النبي ﷺ دون أمته، أو من كل عينٍ عينٍ؛ أي: واحدٍ واحدٍ من المكلفين»[1].

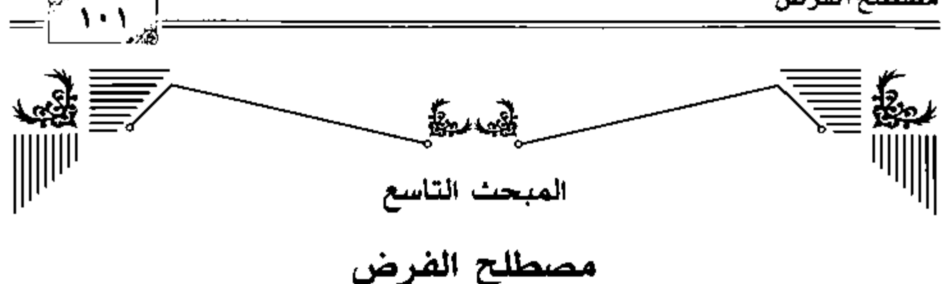
وسيأتي مزيدُ بيانٍ لذلك في مبحث مصطلح الفرض الكفائي[2].

❁ ❁ ❁

---

(١) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٨٠ ـ ١٨١).

(٢) انظر: (١/ ١١٠).



المبحث التاسع

مصطلح الفرض

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

أصل مادة: (فرض) تدل على التأثير والحزّ، يقول ابن فارس رحمه الله: «فرض: الفاء والراء والضاد أصلٌ صحيح يدلُّ على تأثيرٍ في شيءٍ من حزٍّ أو غيره. فالفرض: الحزّ في الشّيء، يقال: فرضت الخشبة، والحزّ في سية القوس فرضٌ، حيث يقع الوتر، والفرض: الثّقب في الزّند في الموضع الذي يقدح منه، والمفرض: الحديدة التي يحزّ بها.

ومن الباب اشتقاق الفَرْض الذي أوجَبَه الله تعالى؛ وسمِّي بذلك لأنّ له معالمَ وحدوداً»[1].

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

ورد لفظ (فرض) في القرآن الكريم في عدة مواضع، مراداً به عدة معانٍ، ومن تلك المعاني:

ـ الإيجاب والإلزام: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، قال ابن جرير رحمه الله: «يعني بقوله جل ثناؤه: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾، فمن أوجب الحج على نفسه وألزمها إياه فيهن»[2]، ويقول أيضاً: «وقد اختلف أهل التأويل في المعنى الذي يكون به الرجل فارضاً الحج، بعد إجماع جميعهم، على أن معنى «الفرض»: الإيجاب والإلزام»[3].

ـ البيان: ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التّحريم: ٢]، يقول ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: قد بيَّن الله ﷻ لكم تحلة أيمانكم، وحدّها لكم

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/٤٨٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٤/١٢١). (٣) المصدر السابق (٤/١٢٢).

أيها الناس»[١].

ـ الإنزال: ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]، يقول ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: إن الذي أنزل عليك يا محمد القرآن»[٢].

ـ التقدير: ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١]، يقول ابن جرير: «سهاماً معلومة موقتة بيّنها الله لهم»[٣].

ـ الهرم التي لا تلد: وذلك في قوله تعالى: ﴿بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ﴾ [البقرة: ٦٨]، يقول ابن جرير: «﴿لَّا فَارِضٌ﴾؛ يعني: لا هرمة، ﴿وَلَا بِكْرٌ﴾؛ يعني: ولا صغيرة، ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨]؛ أي: نصف، بين البكر والهرمة»[٤].

وكذلك ورد لفظ: (فرض) في السُّنَّة النبوية ويراد به:

ـ الإيجاب والإلزام: ومن ذلك قوله ﷺ: **«فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلواتٍ في يومهم وليلتهم»**[٥]، وقوله ﷺ: **«أيها النّاس قد فرض الله عليكم الحجّ، فحجّوا»**[٦]؛ أي: أن الله أوجب عليهم خمس صلواتٍ في اليوم والليلة وكذلك أوجب عليهم الحج، وقوله ﷺ: **«ما لي أراكم تأتوني قلحاً، استاكوا، لولا أن أشقّ على أمّتي، لفرضت عليهم السّواك كما فرضت عليهم الوضوء»**[٧].

وقد فهم الصحابة ﷺ هذا المعنى من لفظة (فرض) فنقلوا عنه ﷺ أحكاماً بتلك الصيغة فمن ذلك ما رواه ابن عمر ﷺ: **«فرض النّبيّ ﷺ صدقة الفطر ـ أو قال: رمضان ـ على الذّكر، والأنثى، والحرّ، والمملوك صاعاً من تمرٍ، أو صاعاً من شعيرٍ»**[٨].

ـ التقدير: أي الشرائع التي قدرها الله، وبيَّن حدودها، ومن ذلك قوله ﷺ: **«ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»**[٩].

(١) تفسير الطبري (٢٣/ ٤٨١).
(٢) المصدر السابق (١٩/ ٦٣٨).
(٣) انظر: المصدر السابق (٧/ ٥٠).
(٤) انظر: المصدر السابق (٢/ ١٨٤).
(٥) رواه البخاري برقم (١٤٥٨).
(٦) رواه مسلم برقم (١٣٣٧).
(٧) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٨٣٥).
(٨) رواه البخاري برقم (١٥١١).
(٩) رواه البخاري برقم (٦٧٣٢).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرنا في المطلب السابق أن مصطلح الفرض ورد في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وكان يطلق على عدة معانٍ منها: الإيجاب والإلزام والبيان والتقدير والإنزال، واستمر استعماله على هذه المعاني بحسب السياق الذي جاءت فيه.

وقد سبق أن تعرضنا في مبحث مصطلح الواجب لنشأة مصطلح الفرض، وذلك للارتباط الوثيق بين مصطلحَي الفرض والواجب[1].

وفيما يلي عرض تاريخي لتعريفات الفرض عند من يرى التفريق بين الفرض والواجب:

١ ـ الدبوسي (ت٤٣٠) يقول عن الفرض: «فيدل الاسم على نهاية الوجوب من الأصل، فلا يسمى بها إلا ما ثبت وجوبه بطريق لا شبهة فيه، نحو أصل الدين، فهن المكتوبات المثبتات بالكتاب والسُّنَّة المتواترة والإجماع»[2].

٢ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) ينقل عن أهل العراق: «أن الفرض هو الواجب الّذي طريق وجوبه مقطوع به، وأن الواجب الّذي ليس بفرض هو ما كان طريق وجوبه يدخله الأمارات والظنون»[3].

٣ ـ والقاضي أبو يعلي الفراء الحنبلي(ت٤٥٨) يحدُّ الفرض بقوله: «فالفرض: ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، مثل نص القرآن المتواتر، وإجماع الأمة»[4]، ويقول: «الفرض عبارة عن الواجب الذي هو في أعلى المنازل، وهو معرفة الله تعالى، والفرائض التي نقلت من الاستفاضة، والنقل المتواتر»[5].

٤ ـ والبزدوي (ت٤٨٢) يقول: «والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصاً؛ أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه»[6].

٥ ـ والسرخسي (ت٤٨٩) يقول: «فالفرض: اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل

---

(١) انظر: (ص٦٦) من هذه الرسالة.
(٢) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧) بتصرف.
(٣) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٤٠).
(٤) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (٢/ ٣٧٦).
(٥) انظر: المسائل الأصولية من كتاب الروايتين، لأبي يعلى، للاحم (ص٤٢).
(٦) انظر: أصول البزدوي (ص١٣٦).

الزِّيادة والنّقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السُّنَّة المتواترة أو الإجماع»[١].

٦ ـ وابن عقيل (ت٥١٣) يعرِّف الفرض بقوله: «والفرض غير الواجب وهو أمر زائد على الواجب، وهو: **ما ثبت بنص قرآن أو خبر تواتر أو إجماع**»[٢].

٧ ـ والسمرقندي (ت٥٣٩) قال: «أما حدُّ الفرض في عرف الفقهاء: **فما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به**»[٣].

٨ ـ واللامشي من علماء القرن السادس يقول: «والفرض في عرف الفقهاء: **ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به حتى يكفر جاحده**، وذكروا للفرض والواجب القطعي حدوداً مختلفة والصحيح أنه: فعل يستحق الذم على تركه من غير عذر، وقيل: ما لو أُتي به يقع مستحقاً؛ أي: لم يقع تبرعاً»[٤].

ويلاحظ في كلام اللامشي تسمية الفرض بالواجب القطعي، وهذه تسمية لم تكن موجودة من قبل، ولعل سبب نشأتها كثرة الجدل والنقاش الدائر بين المفرِّقين بين الفرض والواجب، والذين لا يرون التفريق بينهما.

٩ ـ والإخسيكثي (ت٦٤٤) قال: «**فالفرض: ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه**»[٥].

١٠ ـ والخبازي (ت٦٩١) عرف الفرض بأنه: «**ما ثبت بدليل لا شبهة فيه**»[٦]، وتبعه النسفي (ت٧١٠)[٧].

١١ـ عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) عرَّف الفرض بقوله: «والصّحيح ما قيل: الفرض **ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ واستحقق الذّمّ على تركه مطلقاً من غير عذرٍ**»[٨]، ويلاحظ على تعريف البخاري محاولة جمعه في حدِّ الفرض بين بيان ماهيته وبيان طريق ثبوته.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٠).
(٢) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ٣٠) بتصرف.
(٣) انظر: ميزان الأصول (١/ ٤٠).
(٤) انظر: كتاب في أصول الفقه، للامشي (ص٥٧) بتصرف.
(٥) المنتخب الحسامي مع شرحه المذهب (١/ ٣٦٨).
(٦) انظر: المغني، للخبازي (ص٨٣).
(٧) انظر: المنار مع شرحه فتح الغفار (ص٢٥١)، الوافي، للسغناقي (٢/ ٧٧٠).
(٨) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري (٢/ ٣٠٢).

وأما من يرى عدم وجود فرق بين مصطلحَي الفرض والواجب من حيث المدلول الاصطلاحي وهم جمهور العلماء من المالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، مع إقرارهم بأن المدلول اللغوي للواجب غير المدلول اللغوي للفرض، وكذلك أن مراتب الوجوب تتفاوت قوة وضعفاً وقطعاً وظناً كما مرَّ سابقاً.

ولذا فإنهم لم يتعرضوا في كتبهم الأصولية لتعريف الفرض تعريفاً خاصاً؛ بل جعلوا الفرض مرادفاً للواجب من حيث المدلول الشرعي؛ بل نصوا على انعدام الفرق بينهما من حيث المضمون، ويقولون: «والفرض والواجب سواء»، كما صرَّح بذلك الباقلاني (ت٤٠٣)[١]، والقاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢)[٢]، والشيرازي (ت٤٧٦)[٣]، والجويني (ت٤٧٨)[٤]، والسمعاني (ت٤٨٩)[٥]، وغيرهم.

بل تعدّى الأمر عند بعضهم إلى بيان أن الخلاف الدائر في هذه المسألة خلاف لفظي وليس معنوياً، فالغزالي (ت٥٠٥) يرى أن الخلاف لفظي، يقول رحمه الله: «ثمّ ربّما خصّ فريقٌ اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنّاً، وما أشعر به قطعاً خصّوه باسم الفرض، ثمّ لا مشاحّة في الألفاظ بعد معرفة المعاني»[٦]، وتبعه ابن قدامة (ت٦٢٠)[٧].

وقد أشار بعض من عرَّف الواجب بأن الفرض داخل في تعريفه كما صنع ذلك الآمدي (ت٦٣١)؛ إذ يقول: «إذ الواجب في الشّرع على ما ذكرناه عبارةٌ عن خطاب الشّارع بما ينتهض تركه سبباً للذّمّ شرعاً في حالةٍ ما، وهذا المعنى بعينه متحقّقٌ في الفرض الشّرعيّ»[٨].

ومن خلال ما سبق يمكن إجمال مراحل التطور الَّتي طرأت على هذا المصطلح على النحو التالي:

١ ـ **المرحلة الأولى**: مرحلة النشأة: فقد ورد لفظة (فرض) في القرآن الكريم

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٤).
(٢) انظر: رسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب صول الفق المقدمة، لابن القصار (ص١٢٢).
(٣) انظر: التبصرة، للشيرازي (ص٩٤).
(٤) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ١٦٤).
(٥) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١٣١).
(٦) انظر: المستصفى (ص٢٣).
(٧) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٤٠).
(٨) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٩٩).

ويراد بها المعنى اللغوي، إما معنى الإيجاب والإلزام، أو معنى التقدير، أو معنى البيان، أو معنى الإنزال، أو معنى الهرمة التي لا تلد.

وكذلك ورد في السُّنَّة على معنى الإيجاب والإلزام والتقدير.

٢ ـ **المرحلة الثانية**: بداية تطور المصطلح، ويمكن جعل رأي الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ (ت١٥٠) بداية لهذا التطور، حيث فرَّق بين ما ثبت بطريق مقطوع فسماه فرضاً، وما ثبت بطريق ظني فسماه واجباً، ثم تبعه في ذلك الإمام أحمد (ت٢٤١) في التفريق بين الفرض والواجب، وقد تبع هذين الإمامين جمع من العلماء ساروا على هذا الرأي، وقد حداهم لهذا التفريق ثلاثة أسباب:

ـ **السبب الأول**: مراعاة طريق ثبوت الواجب والفرض، فلما تغايرا في طريق الثبوت لزم ذلك تغايرٌ في المعنى والمضمون.

ـ **السبب الثاني**: مراعاة المدلول اللغوي لكلٍّ من الفرض والواجب، فلزم عنه عندهم تغايرٌ في المصطلحين؛ ولذا يقول الزركشي (ت٧٩٤): «تشوُّفاً منهم إلى رعاية المعنى اللُّغويِّ»[١].

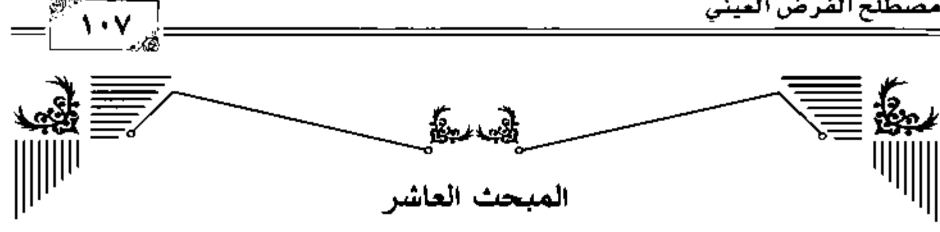
ـ **السبب الثالث**: ما ذكره الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ أنه راجع لتقديم اعتبار القرآن على اعتبار السُّنَّة، كما مرَّ سابقاً.

٣ ـ **المرحلة الثالثة**: مرحلة تشكُّل اتجاهين بارزين في تحديد مصطلح الفرض:

وهذه المرحلة بدأت في الظهور في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس حيث ظهر أنصار للرأي الذي يفرِّق بين الفرض والواجب، يمثله علماء الحنفية، وجمع من علماء الحنابلة كأبي يعلى وابن عقيل، وأنصار لرأي الجمهور الذين يرون عدم التفريق بينهما.



(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٤٤).



المبحث العاشر

مصطلح الفرض العيني

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الفرض العيني مكوَّنٌ من لفظين:

- **الفرض**: ويدل على التأثير والحز، وقد سبق بيانه[١].

- **والعيني**: وهو مأخوذ من (عين) قال ابن فارس: «عَيَنَ: العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يبصر وينظر، ثم يشتق منه»[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح الفرض العيني له علاقة وثيقة بمصطلح الفرض، حيث إنَّ الأصل في الفرائض أنها على الأعيان، بحيث لا تبرأ ذمة المكلف إلا بقيامه بفعل الفرض بنفسه؛ ولذا أعرض كثير من الأصوليين عن إفراده بحديث مستقل لكونه مندرجاً تحت مصطلح الفرض، ولذا قال الإسنوي: «إنَّ أكثر الواجبات وهي المضيقة، والمحتمة، وفروض الأعيان»[٣].

إلا أن هذا المصطلح ظهر استعماله بشكل واضح عند حديث الأصوليين عن مصطلح الفرض الكفائي، وأحكامه؛ وذلك لأنه قسيمه، حيث قسَّم الأصوليون الفرض بالنظر إلى فاعله إلى:

١ ـ فرض عيني، أو فرض على الأعيان.

٢ ـ وفرض كفائي، أو فرض على الكفاية كما يعبر البعض.

وأوَّل من استعمله الباقلاني (ت٤٠٣) حيث نقل عنه الجويني في التلخيص في

---

(١) انظر: (١/١٠١).

(٢) انظر: مقاييس اللُغة (٤/١٩٩). وانظر: (١/٩٦) من البحث.

(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٢٣).

مسألة التفريق بين فروض الأعيان، وفروض الكفايات قوله: «قال القاضي ﷺ: كلما نعت بالفرض من هذا القبيل، فيجب على عين كل واحد، ومن صار إلى أن هذا القبيل من الفرائض لا يتعلق بالأعيان، فقد تأول وتوسع في اللفظ»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق في المطلب السَّابق أن الباقلاني أوَّل من استعمل الفرض العيني في مقارنة بينه وبين الفرض الكفائي.

ثم جاء بعده أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، حيث عقد باباً في كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات، قال فيه: «اعلم أن الأمر بالفعل إذا تناول جماعة على الجمع، فذلك من فروض الأعيان»[٢].

وقد تبعهم جماعة من الأصوليين في ذلك، منهم الرازي، والتبريزي، والقرافي، والبيضاوي، والطوفي، والشاطبي، وغيرهم[٣].

- ولعل القرافي (ت٦٨٤) أوَّل من حاول تعريف الفرض العيني، حيث قال: «سُمِّي فرض الكفاية؛ لأن البعض يكفي فيه، **وسمي الآخر فرض الأعيان؛ لتعلقه بكل عين، ولا يكفي البعض**»[٤].

- وجاء بعده البيضاوي (ت٦٨٥) فقال: «**الوجوب إن تناول كل واحد كالصلوات الخمس، أو أحداً معيناً كالتهجد، فيسمى فرض عين**، أو غير معين كالجهاد يسمى فرضاً على الكفاية، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل، سقط عن الكل، وإن ظن أنه لم يفعل، وجب»[٥].

- الطوفي (ت٧١٦) حيث فرَّق بين الفرض العيني والكفائي بقوله: «والفرق العام بين فرض الكفاية والعين هو: أن فرض الكفاية ما وجب على الجميع، وسقط بفعل البعض، **وفرض العين ما وجب على الجميع، ولم يسقط إلا بفعل كل واحد**

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ٤٦١). (٢) انظر: المعتمد (١/ ١٣٨).

(٣) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٧١)، وتنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ١٥)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص١٥٥)، والمنهاج، للبيضاوي مع شرحه الإبهاج (١/ ١٠٠)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٤٠٥)، والموافقات، للشاطبي (١/ ٢٨٢).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص١٥٥).

(٥) انظر: المنهاج، للبيضاوي مع شرحه الإبهاج (١/ ١٠٠).

ممن وجب عليه، وهو فرق حكمي»[١].

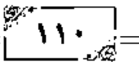
- ابن جزي (ت٧٤١) عرَّف فرض العين بقوله: «فرض العين وهو: ما يجب على كل مكلف، كالصلاة، والصيام»[٢].

ويلاحظ القارئ أن بروز هذا المصطلح في البحث العلمي جاء متزامناً مع مناقشات العلماء لقسيمه الذي هو الفرض الكفائي.



(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٤٠٥).

(٢) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص٦٠).





المبحث الحادي عشر

مصطلح الفرض الكفائي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الفرض الكفائي مكوَّنٌ من لفظين، وهما:

ـ **الفرض:** ويدل على التأثير والحزّ، وقد سبق بيانه[١].

ـ **والكفائي مأخوذ من الكفاية، وقد تقدّم بيان معناه**[٢].

فالفرض الكفائي هو: ما أُلزم المكلَّفون فعله، ويكفي فيه فعل بعضهم عن فعل البعض الآخر.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح الفرض الكفائي له علاقة وثيقة بمصطلح الفرض؛ وذلك أن الأصوليين قسموا الفرض بالنظر لفاعله إلى قسمين:

١ ـ فرض عيني.

٢ ـ وفرض كفائي.

وقد سبق أن جمهور الأصوليين يرون أن الفرض والواجب مترادفان من حيث التعريف فهما لفظان لمعنى واحد، وخالف في ذلك الحنفية وبعض الحنابلة وقالوا بعدم ترادفهما.

ولعل الجصاص (ت٣٧٠) أوَّل من استعمل لفظ: «فرض على الكفاية»، حيث عقد فصلاً في كتابه «الفصول» عنون له بقوله: «فصل من الأمر ما يكون فرضاً على الكفاية، ويتوجه به الخطاب إلى جماعتهم»، ثم شرح تحت هذا الفصل معنى فرض الكفاية وأنه معلوم وموجود من عصر التشريع، حيث قال: «نحو الجهاد والصلاة

---

(١) انظر: (١/١٠١).
(٢) انظر: (١/٩٨).

على الجنائز ودفن الموتى وغسلهم، ونحو التفقه في الدين، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فدلَّ على أنه فرض على الكفاية، والجهاد كذلك؛ لأنه معلوم أن فرض الجهاد لازم لإظهار دين الله، ولو لزم كل واحد ذلك لتعطل الناس عن سائر أمورهم، وفي ذلك ظهور أعدائهم عليهم، فدلَّ على أنه وإن كان الخطاب به متوجهاً إلى الجميع، فإن لزوم فرضه مقصور على وقوع الكفاية به من بعضهم، فمن وقع ذلك منهم نابوا عن الناس الباقين، على هذا مضى السلف وسائر الخلف من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا»[1].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لعل الجصاص أوَّل من استعمل مصطلح «فرض على الكفاية»، لكنه لم يعرِّفه، وإنما ذكر له أمثلة تدل على تصوره ومعرفته.

وأما بالنسبة لتعريفه، فإن جماهير الأصوليين القائلين بترادف الواجب والفرض اكتفوا بتعريف الواجب عن تعريف كل نوع من أنواعه على حِدَة، وبيَّنوا عند التعريف وذكر المحترزات شمول التعريف لجميع أنواعه، ومنها الواجب الكفائي (الفرض الكفائي)، وأوَّل من صنع ذلك الباقلاني (ت٤٣٠) حيث عرَّف الواجب بقوله: «ما استحق الذم بتركه على وجه ما»، فقوله: «على وجه ما» ليدخل في حدِّ الواجب: الواجب الموسع، والكفائي، والمخير[2].

وقد حاول بعض الأصوليين صناعة تعريف خاص بالفرض الكفائي (الواجب الكفائي)، ومنهم:

- أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) فعرَّف الواجب الكفائي بتعريف مستقل قال فيه: «أما الواجب على الكفاية فهو: **ما وقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به**»[3]، ثم شرح تعريفه بمثال، حيث قال: «وذلك أن من يتمكن من الجهاد إن أخلَّ به وهو يظن أن غيره يقوم به لم يستحق الذم، وإن ظن أن غيره

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٢/ ١٥٧).

(٢) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٣٣٥).

(٣) انظر: المعتمد (١/ ٣٤٠).

لا يقوم به استحق الذم»[١].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرَّفه بقوله: «**كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر إلى فاعله**»[٢]، وقد شرح ابن السبكي هذا التعريف بقوله: «والمهم الذي يقصد الشرع حصوله جنسٌ يشمل فرض العين والكفاية، وقوله: (من غير نظر إلى فاعله) فصل يخرج العين»[٣]، وقد نقد ابن السبكي تعريف الغزالي حيث قال: «وفي التعريف زيادة ونقص»، ثم شرح ذلك فقال: «أما الزيادة فقوله: (ديني) فليس من شرط فرض الكفاية أن يكون دينياً، ألا ترى أن الحرف والصنائع مهمات وليست دينية؛ لأن المعنى بالديني ما هو من قواعد الدين الذي هو عند الله الإسلام.

وأما النقص فقوله: (من غير نظر إلى فاعله) فإنه يقتضي أن فرض الكفاية لا ينظر إلى فاعله، وليس كذلك؛ بل لا بد من النظر إلى فاعله، ولذلك كان متعلق الثواب والعقاب، نعم ليس الفاعل فيه مقصوداً بالذات؛ لأن المقصود بالذات وقوع الفعل، وإنما هو مقصود بالعرض؛ لأنه لا بد لكل فعل من فاعل»[٤] وتبعه الزركشي[٥].

ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث قال: «**فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات لفاعله**»[٦].

فمن خلال ما سبق يظهر أن التطور الذي طرأ عليه هو ما نص عليه الغزالي في كونه خاصاً بالأمور الدينية فقط دون الأمور الدنيوية، بمعنى أنه لا يتصور عند الغزالي فروض الكفايات في الأمور الدنيوية كالصناعات والحرف، وذلك عندما قيّد فرض الكفاية بقوله: «كل مهم ديني».

وقد خالف في ذلك جمع من الأصوليين كابن السبكي، والزركشي، حيث نصوا على أن فروض الكفايات تشمل الأمور الدينية والدنيوية، كما صرح بذلك ابن

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٣٤٠).

(٢) نقل هذا التعريف عنه ابن السبكي في منع الموانع (ص١٢٩) وكذلك الزركشي في البحر المحيط (١/ ٣٢١).

(٣) انظر: منع الموانع، لابن السبكي (ص١٢٩).

(٤) انظر: منع الموانع، لابن السبكي (ص١٢٩).

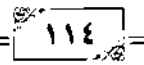
(٥) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٢١).

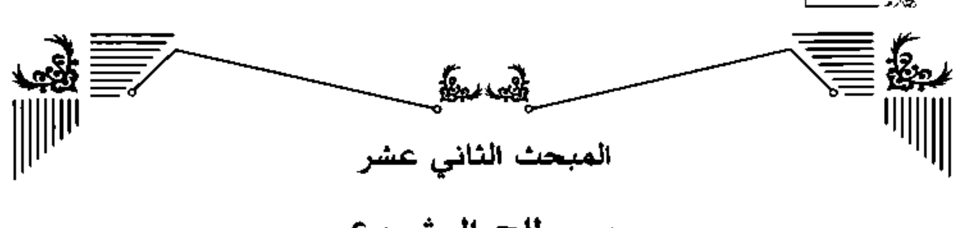
(٦) انظر: جمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع (١/ ٢١٠ ـ ٢١١).

السبكي حيث قال: «فليس من شرط فرض الكفاية أن يكون دينياً، ألا ترى أن الحرف والصنائع مهمات وليست دينية»[١]، وقال الزركشي: «وقوله: (ديني) بناه على رأيه أن الحرف، والصناعات، وما به قوام المعاش ليس من فرض الكفاية كما صرح به في «الوسيط» تبعاً لإمامه؛ لكن الصحيح خلافه، ولهذا لو تركوه أثموا، وما حرم تركه وجب فعله»[٢].



(١) انظر: منع الموانع، لابن السبكي (ص١٢٩).
(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٢١).





المبحث الثاني عشر

مصطلح المشروع

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

المشروع في لغة العرب مأخوذ من الشَّريعة، وهي مورد الناس للاستقاء؛ سميت بذلك لوضوحها، وظهورها، وجمعها شرائع، وقد سبق بيان معناه في مصطلح الحكم الشرعي(١).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

لم أقف على لفظة: «المشروع» في القرآن والسُّنَّة، وإنما لفظة: الشريعة والشِرعة. والفعل: شَرَع، وقد سبق الحديث عنها في مصطلح الشرع(٢).

وأما بالنسبة لعلماء الأصول فقد وقفت على تعريف لأبي المظفر السمعاني (ت٤٨٩) يعرِّف فيه المشروع، جاء فيه: «**المشروع هو: المطلق فعله في الشرع**، وهذا أدنى درجات المشروعية»(٣).

فيفهم من كلامه رحمه الله أن المشروع هو: كل ما أذن في فعله، وهذا يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح، ويؤكد هذا الفهم قوله بعد ذلك: «والمحظور هو الممنوع عنه في الشرع؛ فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً، ببينة أن الله تعالى قد نص على التحريم في الربا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والمحرم ما يجب الامتناع عنه، وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون مشروعاً لما بيَّنَّا أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة، إذا لم يكن عقد الربا مشروعاً لم يثبت الملك المشروع؛ لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع»(٤).

---

(١) انظر: (١/ ٣٩).

(٢) انظر: (١/ ٥٥).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١٤٧).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١٤٧).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد أتى بعد السمعاني السمرقنديُّ (ت٥٣٩) فاستعمل مصطلح المشروع وبيَّنه بقوله: (**اسم لفعل أظهره الشرع من غير حجر وإنكار ولا ندب وإيجاب على مقتضى اللغة**، فالحلال والمطلق والمأذون والمشروع نظائر، والمندوب إليه والمحبوب والمرضيّ نظائر، **والمشروع شامل للكل**»[1]، ثم قال ﷫: «**وأما حدُّ المشروع، فقيل: ما بيَّن الله تعالى فعله من غير إنكار.**

وقيل: **ما جعله الله تعالى شريعة لعباده؛ أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه اعتقاداً وعملاً على وفق ما شرع**»[2].

فيظهر من كلام السمرقندي ﷫ أن المشروع في عرف الشرع ـ بناء على رأيه ـ يطلق على أمرين:

١ ـ يطلق ويراد به الحلال؛ فهو بذلك فعلٌ أظهره الشرع ولم ينكر على فاعله، وكذلك لم يوجبه أيضاً عليه.

٢ ـ يطلق ويراد به أعم من ذلك، فهو مرادف للمندوب والمحبوب.

إلا أن هذا الحصر في الإطلاق يشكل عليه: هل يسمى الواجب مشروعاً؛ إذ إنَّه مما شرعه الله وبيَّنه وأظهره؟

ويؤكد هذا الإشكال والإيراد أنه بعد ذلك لما أراد أن يحد المشروع قال عنه: «**ما بيَّن الله تعالى فعله من غير إنكار**»، وهذا الحد يدخل فيه الواجب كما هو ظاهر؛ إذ إنَّه لا إنكار على فعله.

وكذلك أيضاً في الحدِّ الثاني الذي ذكره وهو: «**ما جعله الله تعالى شريعة لعباده؛ أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه اعتقاداً وعملاً على وفق ما شرع**»، ولا شك أن الواجب والمندوب والمباح يصدق عليهم هذا التعريف.

ومما سبق ظهر لي أن لفظ المشروع في لسان العلماء استُعمل فيما دلَّ عليه المعنى في لغة العرب؛ إذ فيه معنى البيان والإظهار.

ويعتبر السمعاني أوَّل من عرف المشروع، حيث عرَّفه بكونه المطلق فعله في

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي بتصرف (ص٦٣ ـ ٦٤).

(٢) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٦٨).

الشرع، ثم ذكر مثالاً يبين استحالة اجتماع أن يكون الشيء محرماً مشروعاً.

ثم جاء بعده السمرقندي فذكر للمشروع حدَّين؛ **أحدهما**: كونه ما بيَّن الله تعالى فعله من غير إنكار، **والآخر**: ما جعله الله تعالى شريعة لعباده؛ أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه اعتقاداً وعملاً على وفق ما شرع.

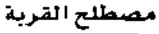
وبالتأمل في تعريف السمعاني والسمرقندي يتضح الآتي:

ـ أنهما متفقان في كون المحرَّم ليس بمشروع؛ لأنه ليس مأذوناً في فعله، وليس موافقاً لما شرعه الله تعالى.

ـ أن المشروع يشمل المباح والمندوب، وقد صرَّحَا بذلك كما سبق.

ـ أن المشروع يصح إطلاقه على الواجب، وهذا وإن لم يصرِّحَا به، إلا أن ما ذكروه من تعريفات يدخل في حدِّها الواجب، والله أعلم.






المبحث الثالث عشر

مصطلح القربة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

القربة في لغة العرب: مأخوذة من القُرْب وهو خلاف البعد، قال ابن فارس: «القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد، يقال: قرب يقرب قرباً، وفلان ذو قرابتي، وهو من يقرب منك رحماً، وفلان قريبي، وذو قرابتي، والقربة والقربى: القرابة، والقراب: مقاربة الأمر، وتقول: ما قربت هذا الأمر ولا أقربه، إذا لم تشامه ولم تلتبس به»[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ القربة وما تصرف منها في القرآن والسُّنَّة، وفيما يلي ذكر أمثلة لذلك:

ـ قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٩﴾﴾ [التوبة: ٩٩]، قال ابن جرير: «والقربات جمع (قربة)، وهو ما قرَّبه من رضى الله ومحبته»[٢].

ـ وقال رسول الله ﷺ: **«عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم، وهو قربة لكم إلى ربكم، ومكفّرة للسيئات، ومنهاة عن الإثم»**[٣]؛ أي: مقرب لكم من ربكم، ومن محبة مولاكم مما تتقرب به إلى الله تعالى[٤].

ـ وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه سمع النبي ﷺ يقول: **«اللَّهُمَّ فأيما مؤمن سببته فاجعل ذلك له قربة إليك يوم القيامة»**[٥]، و(القربة): ما يقرب إلى الله تعالى

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٨٠).
(٢) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٤٣٢).
(٣) رواه ابن خزيمة في صحيحه برقم (١١٣٥).
(٤) انظر: مرقاة المفاتيح (٣/ ٩٢٧).
(٥) رواه البخاري برقم (٦٣٦١) ومسلم برقم (٦٧٨٨).

وإلى رضوانه[١].

فالقربة هي: ما يفعله الإنسان من الأعمال الصالحة التي تقربه من الله تعالى ورضاه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح القربة ورد في القرآن والسُّنَّة، ويراد به فيهما ما يفعله المكلف من أعمال تقربه من الله تعالى ورضوانه.

وقد مضى هذا المصطلح وما تضمنه من معنىً متداولٍ بين أهل العلم، وأوَّل من وقفت عليه قد عرَّف مصطلح القربة هو القفال الشاشي (ت٣٦٥) حيث عرَّفه بقوله: «**القربة ما كان معظم المقصود منه رجاء الثواب من الله تعالى**»[٢]، وقد نقل الزركشي عن القاضي حسين اعتراضه على تعريف القفال، حيث قال الزركشي: «كذا ضبطه القفال فيما حكاه عنه القاضي في الأسرار، قال: ولا يرد عليه قضاء الديون وردُّ المغصوب؛ لأن المقصود منها ومن سائر المعاملات إيصال النفع إلى الآدمي، وأورد القاضي الحسين عليه ستر العورة خارج الصلاة قربة.

وأجاب القفال بأنه ليس بقربة؛ بل الستر عادة ومروءة بدليل أنه لا يقتصر على العورة.

قال القاضي: قلت: عيادة المريض واتباع الجنازة ورد السلام قربة، قال: لا يستحق الثواب عليها إلا بالنية انتهى.

وكان ينبغي للقفال أن يجيب بذلك أيضاً في ستر العورة، والتزم القفال أن غسل النجاسة ليس بقربة؛ لصحته بغير نية، وقال في قطع السرقة واستيفاء الحدود: إنه قربة من الإمام ولا يثاب على فعله إلا بالنية؛ فإن لم ينوِ لم يثب، قال: ويعصي لو استوفاه عبثاً من غير نية»[٣].

ثم بعد ذلك تتابع العلماء في تعريف القربة، وفيما يلي بيان لذلك:

- ابن فورك (ت٤٠٦) حيث عرَّفها بقوله: «حد القربة: **هو ما يصير المتقرب**

---

(١) انظر: طرح التثريب، للعراقي (٨/ ١٥).

(٢) نقله عنه الزركشي انظر: المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي (٣/ ٦١).

(٣) انظر: المنثور في القواعد الفقهية (٣/ ٦١ ـ ٦٢).

بها متقرباً، ومن شرطها العلم بالمتقرب إليه»[1]، وبمثله عرَّفه أبو إسحاق الشيرازي[2].

ـ السمرقندي (ت٥٣٩) حيث عرَّفها بقوله: «وأما القربة: **فما فيها وجه التقرب إلى الله تعالى بما فيه من الإحسان، بعبادته، وتعظيم** أمره، وإن كان نفس العمل لنفسه أو لغيره»[3].

ـ البخاري (ت٧٣٠) حيث قال: «**اسمٌ لكل ما يتقرَّب به إلى الله تعالى**»[4].

ـ الفتوحي (ت٩٧٢) حيث قال: «**وهي: ما قصد به التقرب إلى الله تعالى على وفق أمره أو نهيه**»[5].

ولعل تعريف الفتوحي من أجود التعريفات، حيث اشتمل التعريف على:

ـ القصدية في الفعل؛ وذلك أن فعل من لم ينو بفعله قصد التقرب لا يثاب عليه.

ـ ومن يُتقرب إليه وهو: الله تعالى.

ـ وضابط صحة القربة التي يتقبلها الله تعالى؛ وهي كونها موافقة لأمر الله تعالى ونهيه، بحيث لا يتقرب إلى الله بمعاصيه، ولا بمحدثات تخالف شرعه ودينه.

فمما سبق يتبيَّن لي من حيث النظر لتعريف القربة أن تعريفها كما هو ملاحظ له ارتباط وثيق جدّاً بالمعنى اللغوي المشتق منه.

ولذا فإن بعض الأصوليين عرف القربة تعريفاً يشمل كل أنواع ما يتقرب به إلى الله من الطاعات.

إلا أن بعضهم كالسمرقندي قصر القربة على ما يراد بها تعظيم الله تعالى مع إرادة ما وضع له الفعل من الغرض، أما ما قصد بها تعظيم الله تعالى فقط، فلا يسمى قربة، وإنما يسمى طاعة.

ويحسن الحديث هنا عن بيان علاقة مصطلح القربة بالمصطلحات المقاربة له، وهما مصطلح الطاعة والعبادة، فقد اختلف الأصوليون في ذلك على قولين:

---

(١) انظر: حدود ابن فورك (ص١١٦).

(٢) نقله عنه الزركشي في المنثور في القواعد الفقهية (٣/ ٦٢).

(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٤).

(٤) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٧٢).

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي (١/ ٣٨٥).

ـ **القول الأول**: يرى أن هذه المصطلحات الثلاثة: القربة والطاعة والعبادة، ليست مترادفة، وأن بينها افتراقاً من حيث المعنى.

وممن ذهب إلى هذا الرأي من الأصوليين:

١ ـ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤): حيث ذهب إلى أن القربة معنى من معاني الطاعة، وهي طاعة الله تعالى دون طاعة غيره، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «العبادة: هي الطاعة والتذلل لله تعالى؛ باتباع ما شُرع.

قولنا: هي الطاعة يحتمل معنيين، **أحداهما: امتثال الأمر**، وهو مقتضاه في اللغة، إلا أنه في اللغة واقع على كل امتثالٍ لأمر في طاعة أو معصية، لكننا قد احترزنا من المعصية بقولنا: والتذلل لله تعالى؛ لأن طاعة الباري تعالى لا يصح أن تكون معصية، **والثاني: أن الطاعة إذا أطلقت في الشرع فإنها تقتضي القربة، وطاعة الله تعالى دون طاعة غيره**»[١].

فيفهم من كلام الباجي أن العبادة هي الطاعة والتذلل لله باتباع شرعه، وأن القربة تختص بطاعته دون طاعة غيره.

٢ ـ أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦): يرى أن كل قربة طاعة وليس العكس، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «القربة ما يصير المتقرب به متقرباً، وقيل: هي الطاعة، وليس بصحيح، فقد يكون الشيء طاعة ولا يكون قربة؛ لأن من شرط القربة العلم بالمتقرب إليه، فمحال وجود القربة قبل العلم بالمعبود بالنظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى، فهو واجب في طاعة الله تعالى وليس بقربة، **فكل قربة طاعة ولا تنعكس**؛ ولأن الصلاة في الدار المغصوبة واجبة وطاعة وليست بقربة؛ لأنه لا يثاب عليها، وإنما تسقط الفرض عنه»[٢].

وقد تبعه ابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢) في هذا الفرق، حيث قال: «وكل قربة وهي ما قصد به التقرب إلى الله تعالى على وفق أمره أو نهيه طاعة، ولا عكس؛ أي: وليس كل طاعة قربة؛ لاشتراط القصد في القربة دون الطاعة، فتكون القربة أخص من الطاعة، والله أعلم»[٣].

---

(١) انظر: الحدود، للباجي (ص٥٨). (٢) نقله عنه الزركشي في المنثور (٣/ ٦٢).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي (١/ ٣٨٥).

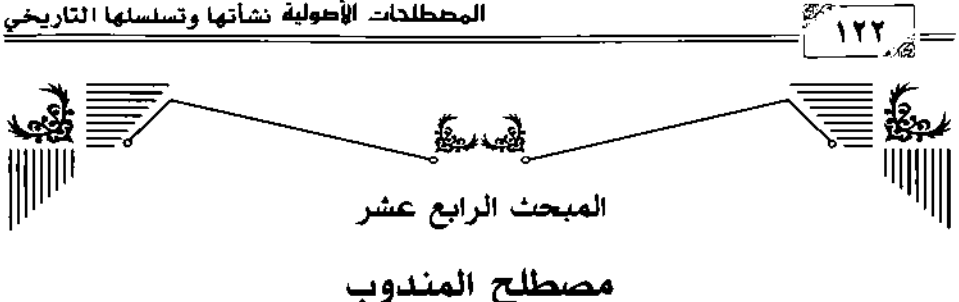
٣ ـ السمرقندي (ت٥٣٩): يرى رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن العبادة لا يراد بها إلا تعظيم الله تعالى فقط، بخلاف القربة فإنه يراد بها تعظيم الله تعالى مع إرادة ما وضع له الفعل من الغرض، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل: فعل لا يراد به إلا تعظيم الله تعالى بأمره، بخلاف القربة فإنه مراد منها تعظيم الله تعالى مع إرادة ما وضع له الفعل من الغرض، نحو الوطء الحلال الذي أريد به حصول الولد ليوحد الله تعالى، ويعبده مع إرادة اقتضاء شهوته، وكذا بناء المسجد والرباطات قربة؛ لأنه يراد بها وجه الله تعالى مع إرادة حصول المنفعة للناس»(١).

ـ **القول الثاني**: يرى أن هذه المصطلحات مترادفة في المعنى، وممن ذهب لذلك الحطاب المالكي (ت٩٥٤)، حيث قال: «والقربة والطاعة بمعنى واحد»(٢).



(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٢ ـ ٥٣).

(٢) انظر: قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، للحطاب المالكي (ص٢٨).



المبحث الرابع عشر

مصطلح المندوب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الندب في لغة العرب يطلق على عدة معانٍ، أهمها:

١ ـ الأثر، فالندب أثر الجرح، والجمع أندابٌ، وذلك إذا لم يرتفع عن الجلد.

٢ ـ والخطر، يقال: ندب نفسه: خاطر بها، قال الشاعر:

أيهلك معتّم وزيد ولم أقُمْ عَلَى نَدَبٍ يَوْماً وَلِي نَفْسُ مُخْطِرِ

٣ ـ تدل على خفة في الشيء، يقال: رجلٌ ندبٌ: خفيفٌ، والنّدب: الفرس الماضي، قال ابن فارس: «وعندنا أنّ النّدب في الأمر قريبٌ من هذا؛ لأنّ الفقهاء يقولون: إنّ النّدب ما ليس بفرضٍ، وإن كان هذا صحيحاً؛ فلأنّ الحال فيه خفيفةٌ».

٤ ـ الدعاء إلى أمر، مهم: يقال: ندب القوم إلى أمر يندبهم ندباً دعاهم وحثهم، وانتدبوا إليه أسرعوا، وندبه للأمر فانتدب له؛ أي: دعاه له فأجاب.

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهاناً

ومنه المندوب في الشرع، والأصل المندوب إليه، لكن حذفت الصلة منه لفهم المعنى[1]، قال ابن السبكي (ت٧٧١): «والأصل المندوب إليه، ولكن حذف: إليه، وتُوُسِّع فيه فقيل المندوب»[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح المندوب لم يرد في القرآن الكريم، وقد ورد في السُّنَّة النبوية في عدة

---

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي (٢/٥٩٧).

(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/١٥٦).

مواطن، وكان المراد منه في تلك الأحاديث المعنى اللغوي لمادة (ندب)، فمن تلك الأحاديث:

١ ـ ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ، قال: ندب النبي ﷺ الناس ـ قال صدقة: أظنه يوم الخندق ـ فانتدب الزبير ﷺ، ثم ندب الناس، فانتدب الزبير، ثم ندب الناس، فانتدب الزبير، فقال النبي ﷺ: «**إن لكل نبي حوارياً، وإن حواري الزبير بن العوام**»[١].

قال ابن حجر: «وقوله: (انتدب)؛ أي: أجاب فأسرع»[٢]، ويقول أيضاً: «تقول ندبته إلى كذا فانتدب له؛ أي: أمرته فامتثل»[٣].

٢ ـ وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**انتدب الله لمن خرج في سبيله، لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق برسلي، أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة، أو أدخله الجنة**»[٤].

قال العيني: «قوله: (انتدب الله) بكسر الهمزة وسكون النّون وفتح التّاء المثنّاة من فوق والدّال المهملة وفي آخره باء موحدة، من قولهم: ندبه لأمر فانتدب له؛ أي: دعاه له فأجاب»[٥].

فيلاحظ أن مادة: (ندب) وما تصرف منها جاءت في الأحاديث ويراد بها المعنى اللغوي المعهود في «لسان العرب»، والذي هو الدعاء لأمرٍ مهم، والحث عليه، ولم ترد في تلك الأحاديث بالمعنى المتعارف عليه عند الأصوليين، وهو ما طلب فعله طلباً غير جازم، أو ما يعبِّر عنه بعضُ الأصوليين بقوله: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه كما سيأتي بيانه قريباً.

وكذلك الناظر في كتب الإمام الشافعي (ت٢٠٤) يجد أنه استعمل لفظة (الندب)، لكن كان ذلك في سياقها اللغوي: وهو الدعاء لأمر مهم، والحث على

---

(١) رواه البخاري برقم (٢٨٤٧).
(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٢٣٩).
(٣) انظر: فتح الباري، لابن حجر (٨/ ٧٠٥).
(٤) رواه البخاري برقم (٢٦).
(٥) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (١/ ٢٢٩).

فعله، ولم أجد نصّاً له يفيد استعمال الندب بالمعنى الأصولي المتعارف عليه عند الأصوليين[١].

ويعتبر الجصاص (ت٣٧٠) أول من استعمل لفظ المندوب بالمعنى المتعارف عليه عند الأصوليين حيث جعله قسيم الواجب والمباح، ذكر ذلك في مواطن عديدة من كتابه «الفصول» فقال: «ونَدلّل الآن: على أنّا متى وقفنا على حكم فعله من إباحةٍ، أو ندبٍ، أو إيجابٍ، فعلينا اتّباعه، والتّأسّي به فيه»[٢]، ويمكن أن ندرك معنى المندوب عنده من خلال جمعه بين حديثين في مسح الرأس حيث قال: «لأنّ النّبيّ ـ عليه السّلام ـ لا يترك المفروض بحالٍ، ويجوز أن يفعل المندوب في حالٍ، ويتركه في آخر، فيقتصر على المقدار المفروض على وجه التّعليم»[٣]، وكذلك في قوله: «وأما الندب، والواجب، فلا يجوز أن يترك بيانه؛ لأن منّا الحاجة إليه في معرفته، لنستحق الثواب بفعل المندوب إليه، ولئلا نواقع المحظور بترك الواجب»[٤].

فمن خلال ما أثبتناه عن الجصاص نستطيع أن نقول إنّ المندوب عنده يتصف بصفتين وهما: جواز تركه مع عدم الإثم، وأن فعله سبب لحصول الثواب.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد أتى الباقلاني (ت٤٠٣) بعد الجصاص (ت٣٧٠) فوضع له تعريفاً، وهو بذلك يعتبر أول من وصل تعريفه إلينا من الأصوليين، وكذلك نقد بعض التعريفات الخاصة بالمندوب.

حيث عرَّف المندوب بقوله: «فأما حدُّ الندب **فإنه المأمور به الذي لا يلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما**، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدل له، وكل ندب فهذه حاله.

وهذا أولى من قول من قال: هو المأمور به الذي ليس بمنهي عن تركه؛ لأن المندوب منهي عن تركه على وجه ما الآمر أمر به على ما نبيّنه بعد، ولو حُدَّ بأنه ما

---

(١) انظر: مثلاً الرسالة، للشافعي (ص٤٠١)، و كتابه الأم (٣/٨٨).
(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ٢٢٤). (٣) انظر: المصدر نفسه (٣/١٧٨).
(٤) انظر: المصدر نفسه (٣/٢٢٨).

كان فعله خيراً من تركه من غير ذم ومأثم يلحق بتركه لم يكن بعيداً، والأول أولى»[١]، وقال في موطن آخر: «حقيقة الندب أنه **اقتضاء الطاعة، والانقياد بالفعل مع سقوط اللوم والمأثم بتركه**، وبهذا ينفصل من الواجب، ولا يصح أنه يحدُّ الندب بأنه كان ما كان في فعله خيراً من تركه من غير مأثم يلحق بتركه؛ لأن هذا تحقيق الفعل المندوب إليه الذي يفعل تارة ويترك أخرى»[٢].

وقد تتطرق الباقلاني أيضاً لتعريف المعتزلة ونقده، حيث قال: «فأما من حدَّه من القدرية بأنه: ما إذا فعله فاعله استحق المدح، ولا يستحق الذم بتركه، فإنه حدٌّ باطل؛ لأنه يوجب أن يكون التفضل والإحسان من فعله تعالى ندباً؛ لأنه يستحق المدح والتعظيم بفعله، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله، فلما بطل وصف فعله بالندب بطل هذا الحدُّ»[٣].

وبعد ذلك تتابع الأصوليون في تعريف المندوب، واختلفت عباراتهم في ذلك، فمنهم من عرَّف المندوب بماهيته وخصائصه، ومنهم من عرَّفه بأحكامه وثمراته، وإن كانت تعريفاتهم في الجملة متقاربة المعنى، وإليك بيانها على النحو التالي:

أولاً: من اعتنى في تعريف المندوب بماهيته:

١ ـ ابن فورك (ت٤٠٦) حيث عرَّف الندب بقوله: «هو القول المقتضي به الفعل من المكلف على وجه التخيير دون الحتم واللزوم»[٤]، والمندوب إليه بقوله: «هو المأمور به الذي لا يلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له»[٥]، وقريب منه الباجي (ت٤٧٤)[٦].

٢ ـ أبو يعلى (ت٤٥٦) عرَّف الندب بقوله: «الندب: اقتضاء الفعل بالقول ممن هو دونه على وجه يتضمن التخيير بين الفعل والترك»[٧].

٣ ـ الجويني (ت٤٧٨) ذكر في «البرهان» تعريفاً للمندوب قال فيه: «هو الفعل

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩١).
(٢) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٢/ ٢٨)، والتلخيص، للجويني (١/ ١٦٢ ـ ١٦٣).
(٣) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٢).
(٤) انظر: الحدود، لابن فورك (ص١٣٧). (٥) انظر: الحدود، لابن فورك (ص١٣٨).
(٦) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٧).
(٧) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/ ١٦٢).

المقتضي شرعاً من غير لوم على تركه»[(١)]، وقد أشار المازري إلى أن الجويني عبر بقوله: «المقتضي» بدلاً من عبارة «المأمور»؛ للتخلص من الخلاف في كون المندوب إليه مأموراً به، فإنه وإن اختلف في كونه مأموراً به لم يختلف في كونه مقتضي[(٢)].

٤ ـ الغزالي (ت٥٠٥) عرَّفه بقوله: «فالأصح في حدِّه أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل»[(٣)]، وأشار إلى أن لفظة: «من غير حاجة إلى بدل» يُحترز بها عن الواجب المخير والموسع[(٤)].

وقد تبعه في ذلك ابن قدامة في «الروضة»[(٥)].

٥ ـ السمرقندي (ت٥٩٣) حيث عرَّف المندوب بقوله: «ما رغب في تحصيله من غير إيجاب»[(٦)]، وقريب من تعريفه عرَّفه الأُسمندي في «بذل النظر»[(٧)].

٦ ـ الرازي (ت٦٠٦) عرَّفه بقوله: «هو الذي يكون فعله راجحاً على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزاً»[(٨)].

وقد شرح تعريفه بقوله: «وقولنا: في نظر الشَّرع احتراز عن الأكل قبل ورود الشرع، فإن فعله خيرٌ من تركه لما فيه من اللذة، لكن ذلك الرجحان لما لم يكن مستفاداً من الشرع فلا جرم أنه لا يسمى مندوباً»[(٩)].

وأضاف صفي الدين الهندي شرحاً للتعريف بقوله: «فبالقيد **الأول**: خرج المحظور والمكروه والمباح.

وبالثاني: الأكل قبل ورود الشرع وما يجري مجراه مما تتعلق به لذة أو غرض غير شرعي، فإنه وإن كان ترجح فعله على تركه لكن لما لم يكن ذلك الترجيح مستفاداً من الشرع لا جرم لا يسمى مندوباً.

وبالثالث: الواجب المخير والموسع فإنه وإن ترجح فعل كل واحد من تلك الخصال على تركه، وكذا ترجح فعل الواجب الموسع في أول الوقت على فعله في

---

(١) انظر: البرهان، للجويني (١/ ١٠٧).
(٢) انظر: إيضاح المحصول، للمازري (ص٢٤٣).
(٣) انظر: المستصفى (ص٥٣).
(٤) المصدر السابق (ص٥٣).
(٥) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٢٥).
(٦) انظر: ميزان الأصول (ص٢٦).
(٧) انظر: بذل النظر، للإسمندي (ص٧).
(٨) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٢).
(٩) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٢).

آخره بالنسبة لمقاصد الشرع، لكن لما لم يكن ذلك الترك جائزاً مطلقاً؛ بل إما بشرط الإتيان بالبدل، أو إلى غاية معينة، لا جرم لا يسمى كل واحد من تلك الخصال مندوباً، وكذلك لا يسمى الواجب الموسع في أول الوقت مندوباً»[(١)].

وقريب من تعريف الرازي عرف القرافي المندوب[(٢)].

٧ ـ الآمدي (ت٦٣١) عرَّفه بقوله: «هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً»، وشرح تعريفه بقوله: «فالمطلوب فعله احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار، ونفي الذم احتراز عن الواجب المخير والموسع في أول الوقت»[(٣)].

وقد أورد تعريفين للمندوب ونقدها وهما:

الأول: (هو ما فعله خير من تركه)، ويبطل بالأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوباً.

والثاني: وقيل: (هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه) ويبطل بأفعال الله تعالى فإنها كذلك وليست مندوبة[(٤)].

وقد تبعه في ذلك ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[(٥)].

٨ ـ ابن السبكي (ت٧٧١) عرَّفه بقوله: «والمندوب المطلوب الفعل طلباً غير جازم»[(٦)].

ثانياً: من اعتنى في تعريف المندوب بذكر ثمراته وأحكامه:

ـ القاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢) حيث عرف المندوب بقوله: «ما في فعله ثواب، وليس في تركه عقاب»[(٧)].

وقد تبعه في هذا التعريف أو قريب منه جمع كبير من الأصوليين منهم: ابن

---

(١) انظر: نهاية الوصول، للهندي (٢/٦٣٦).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٧١).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١١٩). (٤) المرجع السابق (١/١١٩).

(٥) انظر: بديع النظام، لابن الساعاتي (١/١٧٤).

(٦) انظر: الإبهاج (١/٥٢).

(٧) انظر: رسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة، لابن القصار (ص٢٣١).

حزم، والشيرازي، والسرخسي، وابن العربي، وعبد العزيز البخاري، وابن اللحام[(١)].

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) عرَّفه بقوله: «هو الّذي يستحقّ المدح بفعله ولا يستحق الذّم بالإخلال به»[(٢)]، وقد تبعه البيضاوي (ت٦٨٥) حيث قال: «والمندوب ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه»[(٣)].

وقد سبق انتقاد الباقلاني لهذا التعريف[(٤)]، وقد تبعه في ذلك الجويني والغزالي والآمدي، حيث قال الجويني في نقدٍ لهذا التعريف: «وهذا باطل؛ فإن تفضُّل الرب تعالى يتصف بهذه الصفة التي ذكروها، ولا يسمى ندباً حتى يقال: الرب ﷻ مندوب إلى التفضل محثوث عليه، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه، ولو ساغ تسمية بعض أفعاله ندباً لساغ تسمية بعضها مباحاً»[(٥)].

ـ الزركشي (ت٧٩٤) عرَّفه بقوله: «وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه من حيث هو تارك له»[(٦)]، وشرح تعريفه بقوله: «فخرج بالقيد ما لو أقدم على ضدٍّ من أضداد المندوب وهو معصية في نفسه، فيلحقه الإثم إذا ترك المندوب من حيث عصيانه، لا من حيث تركه المندوب»[(٧)].

فيظهر للباحث من خلال السرد التاريخي لنشأة مصطلح المندوب، أنه لم يَمُرَّ بأي تطور مؤثر، حيث إنَّ جهود علماء الأصول في تعريفهم له انصبت في صياغة تعريف يكون هو الأجود من حيث الأسلوب في الجملة؛ ولذا قال الطوفي (ت٧١٦) حين ذكر تعريف الغزالي والآمدي والقرافي: «والأقوال الثلاثة متقاربة»[(٨)].

بيد أن التطور الذي لا بد من رصده ودراسته هو علاقة مصطلح المندوب

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٣)، والتبصرة، للشيرازي (ص٣٧)، واللمع له (ص٦)، وأصول السرخسي (١/ ١٧) والمحصول، لابن العربي (ص٢٢)، وكشف الأسرار، للبخاري (١/ ١٣٠)، والمختصر، لابن اللحام (ص٦٣).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٦١).

(٣) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإسنوي (ص٢٤).

(٤) انظر: (ص١٢٣).

(٥) انظر: التلخيص (١/ ١٦٣)، والمستصفى (ص٥٣)، والإحكام، للآمدي (١/ ١١٩).

(٦) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٧٧).

(٧) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٧٧).

(٨) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٣٥٤).

بالمصطلحات المقاربة له، والتي لها صلة وثيقة به، كمصطلح السُّنَّة والنافلة والتطوع والمستحب وغيرها.

وقد اختلف علماء الأصول في كون هذه المصطلحات مترادفة، أم أن لكل مصطلح معنى يختص به؟ **على قولين:**

القول الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن للمندوب أسماء مرادفة له من حيث المعنى؛ أي: مساوية له في الحد والحقيقة، وإن اختلفت الألفاظ فالمعنى واحد.

ومن تلك الأسماء: المسنون والنافلة والتطوع والمستحب والإحسان والمرغوب فيه:

ـ ويعتبر القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) أوَّل من ذكر ذلك، حيث قال: «وله عبارات، يقال: مسنون، ومندوب، ونفل، وتطوع، وفضيلة، ونافلة، ومرغب فيه»[١].

ـ وابن حزم (ت٤٥٦) في «الإحكام» حيث قال: «وهو الائتساء والمستحسن والمستحب، وهو الاختيار، وهو كل تطوع ونافلة»[٢].

ـ والشيرازي في «شرح اللمع» قال: «والمستحب والندب والنفل والتطوع معناه واحد»[٣].

وممن نص ـ أيضاً ـ على أن للمندوب أسماء أخرى: كالسُّنَّة والنافلة والتطوع والمستحب أبو الحسين البصري، والرازي، والبيضاوي، والطوفي، وابن السبكي، والزركشي، وابن اللحام، والمرداوي[٤].

قال الزركشي في ذلك: «والندب، والمستحب، والتطوع، والسُّنَّة أسماء

---

(١) انظر: رسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة، لابن القصار (ص٢٣١).

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٣).

(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (١/ ٢٨٧).

(٤) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٣٨)، والمحصول، للرازي (١/ ١٠٣)، وشرح المنهاج، للأصفهاني (١/ ٥٤)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٣٥٣)، والإبهاج شرح المنهاج (١/ ٥٧)، والبحر المحيط (١/ ٣٧٧)، والمختصر، لابن اللحام (ص٦٣)، والتحبير شرح التحرير (٢/ ٩٧٩).

مترادفة عند الجمهور»[(١)].

القول الثاني: ذهب بعض الأصوليين إلى منع الترادف بين بعض هذه المصطلحات، وأن لكل مصطلح معنى يختص به، أو يكون بينها عموم وخصوص على اختلاف بين أصحاب هذا القول.

فذهب القاضي حسين (ت٤٦٢) من الشافعية إلى التفريق بين السُّنَّة والتطوع والمستحب، حيث نقل ابن السبكي عنه ذلك بقوله: «وقال القاضي حسين من الشافعية: السُّنَّة ما واظب عليه النبي ﷺ، والمستحب. ما فعله مرة أو مرتين، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يرد فيه نقل»[(٢)].

ومن المحتمل أن يكون ردُّ الشيرازي (ت٤٧٦) في «شرح اللمع» موجهاً للقاضي حسين (ت٤٦٢)؛ إذ كان معاصراً له، مع أن كليهما لم يتعرَّضَا لذكر مصطلح المندوب، حيث قال الشيرازي: «ومن أصحابنا من قال: السُّنَّة ما ترتب في وقت كالنوافل الراتبة في أوقاتها، والتطوع ما وراء ذلك، وهذا غير صحيح؛ ولأنه إذا كان حقيقة السُّنَّة هو ما رسم ليحتذى به على سبيل الاستحباب، فالتطوع والمندوب إليه والمستحب واحد في المعنى؛ لأن الجميع رسوم بالشرع ليحتذى على سبيل الاستحباب راتباً كان في وقت أو في غير وقت، وإذا كان الشرع قد رسم الجميع إما بلفظ عام أو بلفظ خاص؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، وقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] فوجب التسوية بين الجميع في إطلاق الاسم»[(٣)].

وقد ذكر أبو الحسين البصري عن القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥) أنه يرى أن مصطلح السُّنَّة أعم من مصطلح المندوب حيث يشمل الواجب والمندوب، فكل مندوب سُنَّة وليس العكس، قال أبو الحسين البصري: «وذكر قاضي القضاة أن قولنا سُنَّة لا يختص بالمندوب إليه دون الواجب، وإنّما يتناول كل ما علم وجوبه أو كونه ندباً بأمر النّبي ﷺ وبإدامة فعله؛ لأن السُّنَّة مأخوذة من الإدامة، ولذلك يقال:

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٧٧).

(٢) انظر: الإبهاج، لابن السبكي (١/ ٥٦ ـ ٥٨).

(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (١/ ٢٨٧).

إن الختان من السُّنَّة ولا يراد أنه غير واجب»[(١)].

وكذا نحى الحنفية إلى التفريق بين السُّنَّة والمصطلحات الأخرى: المندوب والنافلة والتطوع والمستحب، حيث يخصون السُّنَّة بما فعله النبي ﷺ وكان ظاهراً وواظب عليه، وما لم يكن كذلك فيسمى مندوباً ونافلة وتطوعاً، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠): «إما أن يكون ظاهراً واظب عليه النبي ـ ﷺ ـ، وهو السُّنَّة المشهورة أو لا يكون، وهو النفل والتطوع والمندوب»[(٢)]، وبنحوه قال صدر الشريعة المحبوبي[(٣)].

وكذلك بعض متأخري المالكية فرّقوا بين المندوب والسُّنَّة والألفاظ الأخرى، فيرون أن السُّنَّة والمستحب والفضيلة والنافلة من أقسام المندوب لا قسيماً لها، قال ابن جزي (ت٧٤١): «وأما المندوب فهو التطوع، وهو على درجات أعلاها السُّنَّة، ودونها المستحب وهو الفضيلة، ودونها النافلة، وقد يقال: نافلة في المندوب مطلقاً»[(٤)].

قال الحطاب المالكي (ت٩٥٤) مبيِّناً طريقة خليل (ت٧٦٧) في مختصره: «ومن عادته وكثير من أهل المذهب أن يستعملوا لفظ الندب في الاستحباب، وإن كان في مصطلح الأصوليين شاملاً للسنة، والمستحب، والنافلة، والتفريق بين هذه شائع في اصطلاح أهل المذهب»[(٥)]، ثم نقل الحطاب أقوال بعض علماء المالكية في التفريق بينها فقال: «ووقع في كلام ابن رشد في المقدمات، والمازري، وابن بشير، وغيرهم من المتأخرين تقسيمها إلى ثلاث مراتب، وإن اختلفوا في التعبير عن بعضها، ولا خلاف فيما علمت أن أعلاها يسمى سُنَّة، وسمى ابن رشد الثاني رغائب، والثالث نوافل، وسمى المازري الثاني فضائل، والثالث نوافل، ويظهر من كلام ابن بشير أن الثاني يسمى رغيبة، والثالث يسمى مستحبّاً، وزاد قسماً رابعاً مختلفاً فيه، وستقف على كلامهم مختصراً.

---

(١) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩).
(٢) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٢/ ٢٠٠).
(٣) انظر: التوضيح وشرحه لصدر الشريعة (٢/ ٢٥٧).
(٤) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص٢١٦).
(٥) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب (١/ ٣٩).

قال المازري: فسمّوا كل ما علا قدره في الشرع من المندوبات، وأكد الشرع أمره وحض عليه، وأشهره: سُنَّة كالعيدين والاستسقاء، وسموا كل ما كان في الطرف الآخر من هذا: نافلة، وما توسط بين هذين الطرفين: فضيلة.

وقال ابن رشد: السُّنَّة: ما أمر النبي ﷺ بفعله ولم يقترن به ما يدل على الوجوب، أو داوم النبي ﷺ على فعله بغير صفة النوافل، والرغائب: ما داوم على فعله بصفة النوافل، أو رغب فيه بقوله: من فعل كذا فله كذا، والنوافل: ما قرر الشرع أن في فعله ثواباً من غير أن يأمر النبي ﷺ به، أو يرغب فيه أو يداوم على فعله.

وقال ابن بشير: ما واظب عليه الرسول ﷺ مظهراً له فهو سُنَّة بلا خلاف، وما نبَّه عليه وأجمله في أفعال الخير فهو مستحب، وما واظب على فعله في أكثر الأوقات وتركه في بعضها فهو فضيلة، ويسمى رغيبة، وما واظب على فعله غير مظهر له، ففيه قولان: **أحدهما**: تسميته سُنَّة التفاتاً إلى المواظبة، **والثاني**: تسميته فضيلة التفاتاً إلى ترك إظهاره، كركعتي الفجر.

والظاهر من كلام المصنف أنه يطلق المستحب والفضيلة على ما في المرتبة الثانية، ويقسم السُّنَّة إلى مؤكدة، وغير مؤكدة، والله أعلم»[(١)].

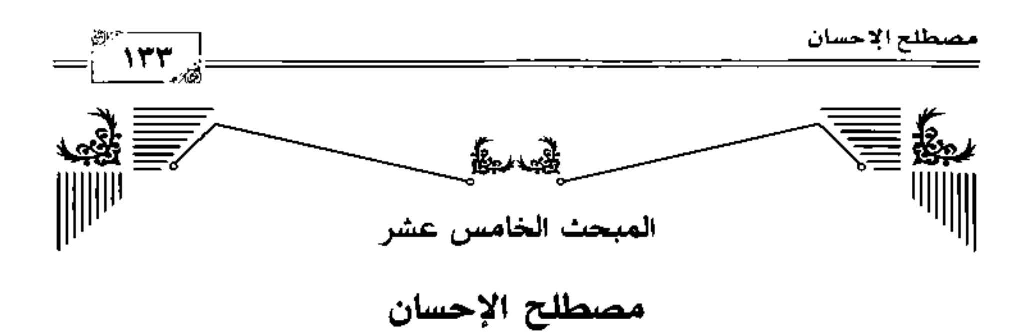
فُهِمَ مما سبق أن متأخري المالكية يرون أن المندوب درجات، واتفقوا على أن أعلاها رتبة: السُّنَّة، واختلفوا بعد ذلك في باقي الرتب.

إلا أن ابن القيِّم (ت٧٥١) ذكر في كتابه «تحفة المودود» أن الإمام مالكاً (ت١٧٩) كان يطلق السُّنَّة على مرتبة بين الفرض والندب[(٢)].



(١) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب (١/٣٩ ـ ٤٠).

(٢) انظر: تحفة المودود، لابن القيم (ص١٦٢).



المبحث الخامس عشر

مصطلح الإحسان

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

الإحسان في لغة العرب مشتق من (حسن)، قال ابن فارس: «الحاء والسين والنون أصل واحد. فالحسن ضد القبح. يقال: رجل حسن وامرأة حسناء وحسَّانة، قال:

دار الفتاة التي كنا نقول لها   يا ظبية عطلا حسانة الجيد»

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

يعتبر أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) أوَّل من استعمل مصطلح الإحسان، حيث ذكر للمندوب عدة أوصاف، منها كونه إحساناً فقال: «ويوصف بأنه إحسان إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير قصداً إلى نفعه»[١]، وقال أيضاً: «والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب، وهو ضربان: **أحدهما**: أن يكون نفعاً موصلاً إلى الغير على طريق الإحسان إليه فيوصف بأنه فضل، **والآخر**: لا يكون نفعاً موصلاً إلى الغير على طريق الإحسان بل يكون مقصوراً على فاعله، فيوصف بأنه مندوب إليه، ومرغب فيه، ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير»[٢].

فأبو الحسين البصري استعمل لفظ الإحسان فيما طلب فعله من المكلف طلباً غير جازم إذا كان نفعاً للغير قصداً.

بل ذكر أن المندوبات التي ليس فيها نفع للغير لا توصف بكونها إحساناً إلى الغير.

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٩).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٥).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد سار الأصوليون على ما قرره أبو الحسين البصري، ومنهم:

ـ الرَّازي (ت٦٠٦) حيث ذكر من أسماء المندوب الإحسان، حيث قال: «وسادسها[١]: أنه إحسان، وذلك إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير مع القصد إلى نفعه»[٢].

ـ السراج الأرموي (ت٦٨٢) كذلك ذكره من أسماء المندوب حيث قال: «والإحسان إذا كان نفلاً موصلاً إلى الغير قصداً»[٣].

ـ صفي الدين الهندي (ت٧١٥) حيث ذكر أنه من أسماء المندوب، لكن لنوع خاص منه، حيث قال في ذلك: «والإحسان لبعض أنواعه: وهو أن يكون نفعاً موصلاً إلى الغير مع القصد إلى إيقاعه؛ إذ لا يقال لمن يصلي ويصوم أنه محسن على الإطلاق.

وإن قيل ذلك مقيداً؛ إذ يقال: إنه محسن لنفسه، والاستعمال بشرط التقييد أنه المجاز، وكذلك لا يقال: لمن لا قصْد له إلى الإيقاع، وإن وجد منه الإيقاع أنه محسن، كمن رمى إلى صيد أو جرثومة فقتل ظالماً أو سبعاً»[٤]، وهو بذلك يتفق مع مَن سبقه من الأصوليين.

ـ المرداوي (ت٨٨٥): حيث قال: «وقال ابن حمدان في مقنعه: ويسمى النّدب: تطوّعاً، وطاعة، ونفلاً، وقربة، إجماعاً؛ وقال ابن قاضي الجبل في أصوله: ومن أسمائه: النّفل، والتطوع، ووالمرغب فيه، والمستحب، والإحسان انتهى، ورأيت بعضهم قيَّد قوله: إحساناً، إن كان نفعاً للغير مقصوداً»[٥].

فنلحظ في هذه النقول اتفاقها على معنى الإحسان، وأنه من جنس المندوب، إلا أنه قيد بمعنى يختص به كما عبر الأرموي عنه بقوله: «والإحسان إذا كان نفلاً موصلاً إلى الغير قصداً»[٦].

---

(١) يقصد بذلك أسماء المندوب، وأن سادسها اسم الإحسان.

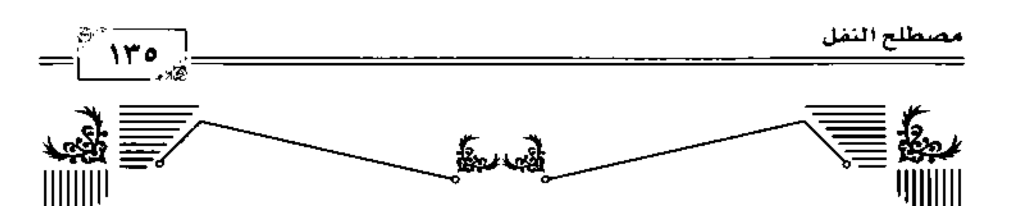
(٢) انظر: المحصول (١/١٠٣)، ونهاية السول، للإسنوي (١/ ٢٤).

(٣) انظر: التحصيل، للأرموي (١/ ١٧٥).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٣٦).

(٥) انظر: التحبير (٢/ ٩٧٩ ـ ٩٨٠).

(٦) انظر: التحصيل، للأرموي (١/ ١٧٥).



المبحث السادس عشر

مصطلح النفل

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «نفل: النون والفاء واللام أصل صحيح يدل على عطاء وإعطاء، منه النافلة: عطية الطوع من حيث لا تجب. ومنه نافلة الصلاة، والنوفل: الرجل الكثير العطاء، قال: يأبى الظلامة منه النوفل الزفر.

ومن الباب النفل: الغنم، والجمع أنفال، وذلك أن الإمام ينفل المحاربين؛ أي: يعطيهم ما غنموه، يقال: نفلتك: أعطيتك نفلاً»[١].

وجماع معنى النفل والنافلة ما كان زيادة على الأصل، سميت الغنائم أنفالاً؛ لأن المسلمين فُضِّلوا بها على سائر الأمم الذين لم تحلَّ لهم الغنائم، وصلاة التطوع نافلة؛ لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم.

وقد تكرر ذكر النفل والأنفال في الحديث، وبه سميت النوافل في العبادات؛ لأنها زائدة على الفرائض[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ النافلة في القرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة، وفيما يلي بيان لذلك:

فمن القرآن الكريم:

- قول الله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ۝٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩]؛ قال ابن جرير: «وأما قوله: (نَافِلَةً لَكَ) فإنه يقول: نفلاً لك عن فرائضك التي فرضتها عليك»[٣].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ٤٥٥).

(٢) انظر: لسان العرب (١١/ ٦٧١)، والصحاح (٥/ ١٨٣٣).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٥٢٤).

ومن السُّنَّة النبوية:

ـ ما رواه أبو هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه**»[(١)]، قال ابن دقيق العيد: «فيه إشارة إلى أنه لا تقدم نافلة على فريضة، وإنما سميت النافلة نافلة إذا قضيت الفريضة وإلا فلا يتناولها اسم النافلة ويدل على ذلك قوله: «**ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه**»؛ لأن التقرب بالنوافل يكون يتلو أداء الفرائض، ومتى أدام العبد التقرب بالنوافل أفضى ذلك به إلى أن يحبه الله ﷻ»[(٢)].

ـ وعن عثمان بن عفان ﷺ قال: ألا إني رأيت رسول الله ﷺ توضأ مثل وضوئي هذا، ثم قال: «**من توضأ هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه، وكانت صلاته ومشيه إلى المسجد نافلة**»[(٣)]؛ يعني: أن الوضوء لم يُبْقِ عليه ذنباً، فلما فعل بعده الصلاة كان ثوابها زيادة له على المغفرة المتقدمة[(٤)].

ـ وعن أبي ذر ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخِّرون الصلاة عن وقتها؟ ـ أو ـ يميتون الصلاة عن وقتها؟**» قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: «**صلِّ الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم، فصلِّ، فإنها لك نافلة**»[(٥)]؛ أي: فإن الصلاة التي تدركها وتصليها معهم بعد أن تُصلي في وقتها المختار لك نافلةٌ؛ لأن الأولى وقعت فرضاً فيصير الثاني نفلاً[(٦)].

ـ وعن عائشة ﷺ، قالت: «**لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشدَّ منه تعاهداً على ركعتي الفجر**»[(٧)]، قال ابن عبد البر: «ومعلوم أن كل ما ليس بفريضة فهو نافلة، ومن النوافل ما هو سُنَّة بمواظبة رسول الله ﷺ»[(٨)].

---

(١) رواه البخاري برقم (٦٥٠٢).
(٢) انظر: شرح الأربعين النووية، لابن دقيق العيد (ص١٢٨).
(٣) رواه مسلم برقم (٢٢٩).
(٤) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٣/ ١١٦).
(٥) رواه مسلم برقم (٦٤٨)، وأبو داود برقم (٦٤٨).
(٦) انظر: شرح أبي داود، للعيني (٢/ ٣١٢).
(٧) رواه البخاري برقم (١١٦٩)، ومسلم برقم (٧٢٤).
(٨) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر (٢/ ١٢٩).

فيظهر من خلال النصوص السابقة أن لفظ النافلة استعمل في القرآن والسُّنَّة في مقابلة الفرائض، فالنوافل من العبادات ما كان من غير الفريضة.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح النفل مصطلح ورد في القرآن والسُّنَّة، ويراد بها ما كان من العبادات من غير الفريضة.

وقد سار أهل العلم في التعامل مع هذا المصطلح على نفس المنوال، واستعملوه في نفس المعنى، فكانوا يستعلمون لفظ النافلة للتعبير عن العبادات التي ليست بواجبة على المكلف.

وبالنظر لكتب أصول الفقه نجد أن الأصوليين انقسموا في التعامل مع مصطلح المندوب إلى اتجاهين:

١ ـ **الاتجاه الأول**: ذهب إلى أن النافلة مصطلح مرادف للمندوب، وأنهما لفظان لمعنى واحد، واكتفوا عند الحديث عن المندوب وتعريفه ببيان أن من أسمائه ومرادفاته مصطلح النافلة.

وبناءً عليه فما ذكروه من تعريف للمندوب هو في الحقيقة تعريف للنافلة، قال ابن فورك (ت٤٠٦): «والنفل والندب سواء، وقد تقدم حدُّه»[(١)].

يضاف لذلك أن بعض أصحاب هذا الرأي حاول صياغة تعريف مستقل للنافلة، ومن أولئك العلماء:

ـ الجصاص (ت٣٧٠) حيث قال: «ما كان المأمور مخيراً بين فعله وتركه فهو نافلة أو مباح»[(٢)]، وتبعه في ذلك أبو يعلى (ت٤٥٨)[(٣)]، ولا يخفى ضعف هذا التعريف؛ إذ كيف يكون مأموراً به ومباحاً في نفس الوقت.

ـ القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) حيث قال: «والنفل: فعل ما ليس عليه عقاب، كالهبة، ويقرب منه التطوع، وكأنه مما يكون من جنسه واجب»[(٤)].

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «وقولنا: نفل، يفيد أنه طاعة غير

---

(١) انظر: حدود ابن فورك (ص١٣٨). (٢) انظر: الفصول، للجصاص (٢/ ١٠٩).
(٣) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/ ٢٨٤).
(٤) انظر: رسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة، لابن القصار (ص٢٣٣).

واجبة، وأن للإنسان فعله من غير لزوم وحتم»[١].

٢ ـ الاتجاه الثاني: ذهب إلى أن النفل مصطلح ليس مرادفاً للمندوب، واختلفوا فيما بينهم في تحديد العلاقة بين النافلة والمصطلحات الأخرى، والتي أهمها مصطلح المندوب والسُّنَّة، وقد سبق ذكر اختلافهم في مبحث مصطلح المندوب مما أغنى عن إعادته هنا[٢].

وفيما يلي عرض لأهم ما ذكروه من تعريفات:

ـ البزدوي (ت٤٨٢) حيث قال: «وأما النفل فما يثاب المرء على فعله، ولا يعاقب على تركه»[٣]، وتبعه في ذلك جمع من العلماء، منهم: السرخسي، وابن عقيل، والإخسيكثي، والخبازي، والنسفي[٤].

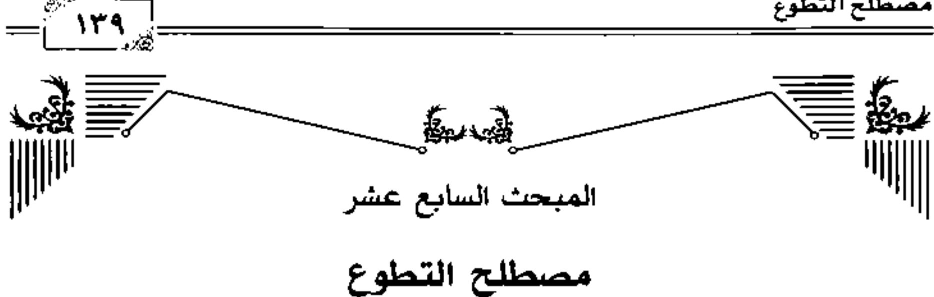
ـ ابن رشد (ت٥٢٠) حيث قال: «والنوافل ما قرَّر الشرع أن في فعله ثواباً من غير أن يأمر النبي ﷺ به، أو يرغب فيه، أو يداوم على فعله»[٥].

ـ عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) ذكر تعريفين، أما الأول فهو قريب من تعريف البزدوي السابق، والثاني قال فيه: «وقيل: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذمٍّ على تركه مطلقاً»[٦]، ثم شرحه بقوله: «واحترز بقوله: من غير ذمٍّ على تركه عن الواجب المضيق، وبقوله: مطلقاً عن الموسع والمخير والكفاية»[٧].

۞ ۞ ۞

---

(١) انظر: المعتمد، للبصري (١/ ٣٣٨).
(٢) انظر: (ص١٢٧).
(٣) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٢/ ٣١١).
(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٥)، الواضح، لابن عقيل (١/ ١٣٢ ـ ١٣٣)، المنتخب مع شرحه المذهب (١/ ٣٧٦)، المغني، للخبازي (ص٨٦)، المنار، للنسفي مع شرحه جامع الأسرار (٢/ ٥٨١).
(٥) انظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد الجد (١/ ٦٤).
(٦) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٢/ ٣٠٢).
(٧) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٠٢).



المبحث السابع عشر

مصطلح التطوع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «طوع: الطاء والواو والعين أصل صحيح واحد يدل على الإصحاب والانقياد. يقال: طاعه يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له، ويقال لمن وافق غيره: قد طاوعه.

والاستطاعة مشتقة من الطوع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة».

وجاء في «لسان العرب»: «والتطوع: ما تبرع به من ذات نفسه مما لا يلزمه فرضه، كأنهم جعلوا التفعل هنا اسماً كالتنوط؛ والمطوعة: الذين يتطوعون بالجهاد، أدغمت التاء في الطاء كما قلناه في قوله: ومن يطوع خيراً، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: ٧٩]، وأصله المتطوعين فأدغم»[(١)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ التطوع في القرآن والسُّنَّة، **وفيما يلي بيان لذلك:**

فمن القرآن العزيز:

ـ قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾ [البقرة: ١٥٨]، قال ابن جرير: «والصواب عندنا في ذلك أن معنى ذلك: ومن تطوع بالحج والعمرة بعد قَضاء حجته الواجبة عليه، فإن الله شاكرٌ له على تطوعه له بما تطوع به من ذلك

---

(١) انظر: لسان العرب (٨/ ٢٤٠ ـ ٢٤٣)، والمصباح المنير (٢/ ٣٨٠).

ابتغاءَ وجهه، فمجازيه به، عليمٌ بما قصد وأراد بتطُّوعه بما تطوع به»[١].

ـ وقال سبحانه: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٤﴾ [البقرة: ١٨٤]، قال ابن جرير: «والصواب من القول في ذلك عندنا أن الله تعالى ذكره عمَّم بقوله: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾، فلم يخصص بعض معاني الخير دون بعض، فإنَّ جَمْع الصَوْم مع الفدية من تطوُّع الخير، وزيادةُ مسكين على جزاء الفدية من تطوُّع الخير، وجائز أن يكون تعالى ذكره عنى بقوله: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ أيَّ هذه المعاني تطوّع به المفتدي من صومه، فهو خير له؛ لأن كل ذلك من تطوع الخير، ونوافل الفضل»[٢].

ومن السُّنَّة المطهرة:

ـ حديث الأعرابي الذي جاء إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، يُسمع دويُّ صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: **«خمس صلوات في اليوم والليلة»**. فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: **«لا، إلا أن تطوع»**[٣]، قال ابن عبد البر: «وفي قوله ﷺ: **«لا إلا أن تطوع»** ندب إلى التطوع كأنه قال: ما عليك فرض إلا الخمس، ولكن إن تطوعت فهو خير لك، وكذلك الصيام والحج والعمرة والجهاد»[٤].

ـ وقال رسول الله ﷺ: **«ما من عبد مسلم يصلي لله كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعاً، غير فريضة، إلا بنى الله له بيتاً في الجنة، أو إلا بني له بيت في الجنة»**[٥].

ـ وسئل النبي ﷺ عن الحج في كل سنة أو مرة واحدة قال: **«بل مرة واحدة، فمن زاد فهو تطوع»**[٦].

فبالنظر للنّصوص السَّابقة يظهر للناظر أن لفظ التطوع سيق في مقام أفعال الطاعات غير الواجبة، وورد في بعضها في مقابلة الفرائض مما يدل على أن التطوع من الأعمال ما ليس بفرض.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٤٧). (٢) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٤٤٣).

(٣) رواه البخاري برقم (٤٦)، ومسلم برقم (١١).

(٤) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر (٢/ ٣٧٣).

(٥) رواه مسلم برقم (٧٢٨).

(٦) رواه أبو داود برقم (١٧٢١) وصححه الألباني.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد استعمل السلف مصطلح التطوع بنفس المعنى الوارد في القرآن والسُّنَّة، وعباراتهم في ذلك مبثوثة في كتب العلم.

وبالنظر في كتب أصول الفقه يلحظ الباحث فيها أن مصطلح التطوع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصطلح المندوب والنافلة والسُّنَّة، وقد سبق الحديث عن العلاقة بين هذه المصطلحات وأعني بها: مصطلح المندوب والسُّنَّة والنافلة والتطوع والإحسان والمرغوب فيه في مبحث مصطلح المندوب وكذلك مبحث مصطلح السُّنَّة، مما أغنى عن الإعادة هنا[1].

وخلاصة القول فيها أن مصطلح التطوع اختلف فيه الأصوليون من حيث معناه على قولين:

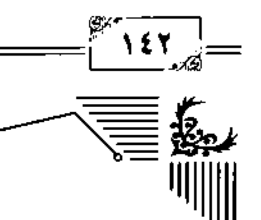
١ ـ **القول الأول**: وهو قول جماهير الأصوليين ويرون أن التطوع مرادف للمندوب والسُّنَّة والنافلة.

٢ ـ **القول الثاني**: وهو قول الحنفية وبعض المالكية، حيث يرون التفريق بين هذه المصطلحات، وإن كان الجامع بينها كونها مطلوبة الفعل طلباً غير جازم. إلا أنها تتفاوت في الرتبة من حيث الطلب، ثم اختلفوا فيما بينهم في تسمية الأعلى رتبة والأوسط والأدنى.



---

(١) انظر: (١/١٢٩).



المبحث الثامن عشر

مصطلح المستحب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

أصل لفظة المستحب في لغة العرب هو: (حبب)، وقد جاء في «المصباح المنير»: «أحببت الشيء بالألف فهو محب، واستحببته مثله، ويكون الاستحباب بمعنى الاستحسان، وحببته أحبه من باب ضرب، والقياس أحبه بالضم، لكنه غير مستعمل، وحببته أحبه من باب تعب لغة»[1].

والحب: المحبة، وهي ضد البغض، وكذلك الحب بالكسر، والحِبُّ أيضاً: الحبيب، مثل خِذْنٍ وخَدِينٍ، يقال: أحبّه فهو مُحَبٌّ، وحَبَّه يَحِبُّه بالكسر فهو محبوب[2].

والمراد بالمستحب ـ هنا ـ من هذه المعاني اللغوية هو ما كان ضد البغض.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية لفظ المستحب، لكن بصيغة الفعل نحو: استحبوا، ويستحب.

فأما القرآن فقد ورد استعماله بمدلوله اللغوي الصرف، فمن ذلك:

ـ قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [التوبة: ٢٣]، قال ابن جرير: «﴿إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ﴾، يقول: إن اختاروا الكفر بالله، على التصديق به والإقرار بتوحيده»[3].

---

(١) انظر: المصباح المنير (١/١١٧).
(٢) انظر: الصحاح (١/١٠٥ ـ ١٠٧)، ولسان العرب (١/٢٨٩ ـ ٢٩٥).
(٣) انظر: تفسير الطبري (١٤/١٧٥).

ـ وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾﴾ [فصلت: ١٧]، قال ابن جرير: «فاختاروا العمى على البيان الذي بيَّنت لهم، والهدى الذي عرَّفتهم، بأخذهم طريق الضلال على الهدى؛ يعني: على البيان الذي بيَّنه لهم، من توحيد الله»[١].

وأما السُّنَّة النبوية فقد ورد استعماله في سياق الأعمال التي كان يحبها النبي ﷺ، ومن تلك الأحاديث المرفوعة:

ـ ما روته عائشة ﵂، قالت: «**كان رسول الله ﷺ يستحب الجوامع من الدعاء، ويدع ما سوى ذلك**»[٢]؛ أي: يحبه ويتخيره.

ـ وعن أبي برزة الأسلمي ﵁ يصف كيف كان رسول الله ﷺ يصلي المكتوبة. فقال: «**وكان يستحب أن يؤخر العشاء، التي تدعونها العتمة**»[٣].

ـ وعن عائشة ﵂ زوج النبي ﷺ، أنها قالت: «**ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي سبحة الضحى قط، وإني لأستحبها**»[٤].

قال الباجي: «وإني لأستحبها تعني أنها تتنفل بها وأنها كانت تفعل ذلك وتؤثرها على النوافل في سائر الأوقات لها»[٥].

فمن خلال ما سبق من النصوص يتبيَّن أن لفظ المستحب كان متداولاً في عصر التشريع، ويستعمل في وصف العمل المطلوب المحبوب في الشرع، الزائد عن المفروض على المكلف.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد استمر هذا الاستعمال بعد عصر النبوة بنفس المعنى، وفي كتب الآثار جملة صالحة من الأمثلة على ذلك، فمنها على سبيل المثال:

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير (٢١/٤٤٩).

(٢) رواه أبو داود برقم (١٤٨٢)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود برقم (١٣٣٢).

(٣) رواه البخاري برقم (٥٤٧)، ومسلم برقم (٦٤٧).

(٤) رواه أبو داود برقم (١١٧٠)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ورواه مالك في موطئه برقم (٥١٩).

(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ، للباجي (١/ ٢٧٢).

- ما «روي أن علياً ﷺ: كان يستحب أن يغتسل من الحجامة»[١].

- وعن قتادة «أنه كان يأمر بالاغتسال يوم الفطر، ويقول: ليس بواجب ولكنه حسن مستحب»[٢].

وكذلك استعمل علماء الأصول مصطلح المستحب للدلالة على ما طلب فعله طلباً غير جازم؛ أي: أنه استعمل مرادفاً للمندوب والسُّنَّة والتطوع والنافلة، حيث إنَّ هذه الألفاظ تدل على معنى واحد، وهو ما يثاب المكلف على فعله ولا يعاقب على تركه.

وقد سبق في مبحث المندوب ومبحث السُّنَّة بيان العلاقة بين هذه المصطلحات، وذكرت اختلاف الأصوليين في كون هذه الألفاظ مترادفة، أو بينها عموم وخصوص أو تباين[٣].

فجمهور الأصوليين يرون أنها مترادفة؛ ولذا صرَّحوا بكون المستحب من أسماء المندوب، قال ابن السبكي (ت٧٧١): «ويسمى سُنَّة ونافلة، من أسمائه أيضاً: أنه مرغب فيه، وتطوع، ومستحب، والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية، وجمهور الأصوليين»[٤]، وقال أبو الحسين البصري (ت٤٣٦): «ويوصف[٥] أنه مستحب، ومعناه في العرف أن الله سبحانه قد أحبه وليس بواجب»[٦].

وقال الطوفي (ت٧١٦): «قوله: وهو؛ يعني: المندوب، مرادف السُّنَّة، والمستحب؛ أي: هو مساويهما في الحدِّ والحقيقة، وإنما اختلفت الألفاظ، والمترادف هو اللفظ المتعدد لمسمى واحد، كالأسد والغضنفر، والمدام والخمر، والحرام والمحظور، والمندوب والسُّنَّة والمستحب، فالسواك والمبالغة في المضمضة والاستنشاق وتخليل الأصابع ونحوه، يقال له: مندوب ومستحب»[٧].

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق (١/ ١٨٠). (٢) انظر: مصنف عبد الرزاق (٣/ ٣٠٨).

(٣) انظر: (١/ ١٢٩).

(٤) انظر: الإبهاج، لابن السبكي (٢/ ١٥٦).

(٥) يقصد المندوب.

(٦) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٨)، وانظر: المحصول، للرازي فقد ذكر نحوه (١/ ١٠٣).

(٧) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٣٥٤).

وخالف في ذلك بعض الأصوليين، فخصوا المستحب بوصف خاص يميزه عن باقي هذه المصطلحات، وفيما يلي بيان لذلك:

ـ القاضي حسين من الشافعية (ت٤٦٢) حيث يرى أن المستحب: ما فعله النبي ﷺ مرة أو مرتين[١].

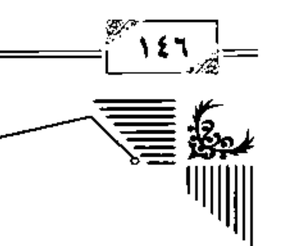
ـ ابن جزي من المالكية (ت٧٤١) حيث يرى أن المستحب في رتبة بين السُّنَّة والنفل، حيث يقول: «وأما المندوب فهو التطوع، وهو على درجات أعلاها السُّنَّة، ودونها المستحب وهو الفضيلة، ودونها النافلة»[٢].

ـ نقل الزركشي عن بعض العلماء أن المستحب ما أمر به ولم ينقل عنه أنه فعله[٣].

ـ ونقل كذلك عن الحليمي أن المستحب ما أمر به سواءٌ فعله أو لا، أو فعله ولم يداوم عليه[٤].



(١) انظر: الإبهاج، لابن السبكي (٢/١٥٦).
(٢) انظر: تقريب الوصول (ص٢١٦ ـ ٢١٧).
(٣) انظر: البحر المحيط (١/٣٧٧).
(٤) انظر: البحر المحيط (١/٣٧٨).



المبحث التاسع عشر

مصطلح المرغَّب فيه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المرغَّب فيه مشتق من (رغب) قال ابن فارس: «رغب: الراء والغين والباء أصلان، أحدهما: طلب لشيء، والآخر: سعة في شيء.

فالأول الرغبة في الشيء: الإرادة له، رغبت في الشيء، فإذا لم ترده قلت: رغبت عنه، ويقال من الرغبة: رغب يرغب رغباً ورغباً ورغبة ورغبى مثل شكوى.

والآخر الشيء الرغيب: الواسع الجوف، يقال: حوض رغيب، وسقاء رغيب، ويقال: فرس رغيب الشحوة، والرغيبة: العطاء الكثير، والجمع رغائب»[(١)].

وجاء في «الصحاح»: «رغبت في الشيء، إذا أردتَه، رغبةً ورَغَباً بالتحريك، وارْتَغَبْتُ فيه مثله، ورغبت عن الشيء، إذا لم تُرِدْهُ وزَهِدت فيه، وأرغبني في الشيء ورغبني فيه»[(٢)].

فالمرغب فيه وكذا الرغائب جمع رغيبة، وهي كل ما رغَّب الشرع فيه بفعله من أوجه الخير والمعروف.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح المرغَّب فيه، ويسمى كذلك الرغيبة، وجمعها رغائب، ورد استعمالها في أحاديث رويت عن النبي ﷺ، وآثار عن الصحابة ﷺ؛ فأما الأحاديث التي رويت في ذلك فقد ضعَّفها جمع من المحدثين، ومن تلك الأحاديث:

ـ ما رواه ابن عمر ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا تدعن الركعتين**

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٤١٥ ـ ٤١٦).

(٢) انظر: الصحاح (١/ ١٣٧ ـ ١٣٨).

قبل صلاة الفجر، فإن فيهما الرغائب»[1].

ـ وعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**عليكم بركعتي الضحى فإن فيهما الرغائب**»[2].

وأما الآثار فقد روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم استعمالهم للفظ الرغائب ومن تلك الآثار:

ـ ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه، أنه قال: «يا حمران، لا تدع ركعتين قبل الفجر، فإن فيها الرغائب»[3].

ـ وورد أن عائشة رضي الله عنها كانت تقول: «حافظوا على ركعتي الفجر، فإن فيهما الخير والرغائب»[4].

ففي النصوص السابقة ورد لفظ الرغائب جمع رغيبة وهي ما يرغَّب فيه الإنسان من العمل الصالح لما فيه من حسن الثواب وكثرته ومضاعفته، ويسمى مرغَّباً فيه ومرغوباً فيه.

ويلاحظ في تلك النصوص أن لفظ الرغائب جاء وصفاً لأعمالٍ مندوبةٍ مستحبةٍ وليست واجبة على المكلف، وهو وصف مناسب لتلك الأعمال إذ إنَّ الواجب يُلزم المكلف بفعله ويُلام على تركه، أما المندوبات فيرغَّب المكلف فيها ويحث على فعلها لمزيد ثواب وفضل لفاعلها.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وبالنظر لكتب أصول الفقه فيجد الباحث تداول الأصوليين لهذا المصطلح واستعمالهم له في باب المندوبات، ولكنهم اختلفوا في كونه مرادفاً للمندوب أم لا؟ على قولين مشهورين سبق ذكرهما في مبحث المندوب ومبحث السُّنَّة، والقولان هما:

١ ـ **القول الأول**: ذهب جماهير الأصوليين أن المرغب فيه اسم من أسماء المندوب ومرادف له، وفي ذلك يقول القاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢):

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٣/٢١٦)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٢٠٦).

(٢) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (١١/١٢٤)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٣٧٨٢).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/٤٩).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/٤٩).

«وله[١] عبارات، يقال: ندب، ومستحب، ومسنون، وتطوع، وإرشاد، ونفل، وفضيلة، ومرغب فيه»[٢].

وقد تتابع العلماء بالتصريح في كون المرغب فيه من أسماء المندوب وممن نص على ذلك: أبو الحسين البصري، والرازي، وصفي الدين الهندي، وابن السبكي، والإسنوي، وزكريا الأنصاري[٣].

٢ ـ **القول الثاني**: ذهبت المالكية إلى التفريق بين المرغَّب فيه وباقي المصطلحات ذات العلاقة كالمندوب والسُّنَّة والنافلة وغيرها.

ومن أوائل من فرَّق بينها ثلاثة من علماء المالكية، وهم ابن رشد الجد (ت٥٢٠)، وابن بشير (ت٥٢٦)، والمازري (ت٥٣٦).

فأما ابن رشد الجد فقد قال: «وهو ينقسم[٤] على ثلاثة أقسام: سنن ورغائب ونوافل، **فالسنن**: ما أمر النبي ﷺ بفعله، واقترن بأمره ما يدلُّ على أن مراده به الندب، أو لم تقترن به قرينة على مذهب من يحمل الأوامر على الندب، ما لم يقترن بها ما يدل أن المراد بها الوجوب، أو ما داوم النبي ﷺ على فعله، بخلاف صفة النوافل، **والرغائب**: ما داوم النبي ﷺ على فعله بصفة النوافل أو رغَّب فيه بقوله منْ فعل كذا فله كذا، **والنوافل**: ما قرَّر الشرع أن في فعله ثواباً من غير أن يأمر النبي ﷺ به، أو يرغِّب فيه، أو يداوم على فعله»[٥].

وأما ابن بشير فقال: «ما واظب عليه الرسول ﷺ مظهراً له فهو سُنَّة بلا خلاف، وما نبَّه عليه وأجمله في أفعال الخير فهو مستحب، وما واظب على فعله في أكثر الأوقات وتركه في بعضها فهو فضيلة ويسمى رغيبة، وما واظب على فعله غير مظهر له، ففيه قولان: **أحدهما** تسميته سُنَّة التفاتاً إلى المواظبة، **والثاني**: تسميته فضيلة التفاتاً إلى ترك إظهاره، كركعتي الفجر»[٦].

---

(١) أي: المندوب. (٢) انظر: المقدمة (ص٢٤٠).

(٣) انظر: المعتمد (١/٣٣٦)، والمحصول (١/١٠٣)، ونهاية الوصول (٢/٦٣٦)، والإبهاج (٢/١٥٦)، ونهاية السول (١/ ٢٤)، وغاية الوصول (ص١١).

(٤) أي: المستحب.

(٥) انظر: المقدمات والممهدات، لابن رشد الجد (١/ ٦٤).

(٦) انظر: انظر مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب (١/٣٩ ـ ٤٠).

وأما المازري فقال: «وأما المرغب فيه: فمأخوذ من الترغيب، ومعلوم أن صاحب الشرع وعد على فعل النوافل بأجور تثير رغبة السامعين لخطابه في فعلها، وقد تقرر أيضاً التفاضل في أحكام الشرع، فيقال: واجب آكد من واجب، بمعنى زيادة الأجر في الفعل، والعقاب في الترك، ألا ترى أن صائم رمضان أجره في صومه وعقوبته في تركه أشد من أجر صوم شهر منذور أو عقوبته إذا وجب عليه الوفاء بالنذر، ولهذا يقال: حرام أشد من حرام، بمعنى التفاضل فيما قلناه، ولهذا كان تحريم الزنا بالأم أعظم من تحريم الزنا بأجنبية، وهكذا يقال في المندوبات: بعضها آكد من بعض، والمراد تفاضل الأجور والثواب فيها، وأما تروكها فمتساوية في ارتفاع الإثم والعقوبة.

ولما علم الفقهاء بهذا التفاضل أرادوا أن يضعوا أسماء تشعر بالتفاوت في الأجور، فسموا ما ارتفعت رتبته في الأجر وبالغ النبي ﷺ في التحضيض عليه سُنَّة، وسموا ما كان في أول هذه المراتب تطوعاً ونافلةً، **وسموا ما توسط بين هاتين الحاشيتين فضيلة ومرغباً فيه، ويقارب معنى الفضيلة عندهم**»[1].

فابن رشد جعل ضابط «الرغيبة»: مداومة النبي ﷺ على فعله بصفة النافلة، أو الحث القولي.

وأما عند ابن بشير فضابط «الرغيبة» المواظبة على فعله أكثر الأوقات، وتركه في بعضها، ويرادفه مصطلح الفضيلة.

وأما المازري فقد جعل «المرغب فيه» في مرتبة متوسطة بين ما تأكدت المطالبة بفعله وهو السُّنَّة، وما كان في أول مراتب الطلب والحث وهو النافلة، وذكر أن الفضيلة تقاربه في هذا المعنى.

فيلاحظ الناظر أن هؤلاء العلماء الثلاثة تباينت آراؤهم في تحديد ما يسمى رغيبة من المستحبات، فابن رشد يرى أن الرغيبة ما اتصفت بمداومة النبي ﷺ عليها على صفة النافلة، أو أنه حثَّ على فعلها حثاً قولياً.

---

(١) انظر: إيضاح المحصول، للمازري (ص٢٤١)، وقد نقل المرداوي الحنبلي عن أحد علماء الحنابلة وهو الشيخ أبو طالب مدرّس المستنصرية أنه يفرق بين السُّنَّة والنافلة والرغيبة بنحو قول المازري، انظر التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/ ٩٨٠).

بخلاف ابن بشير فيرى أن ما فعله في أكثر الأوقات، وتخلل ذلك تركٌ في بعض الأوقات يسمى رغيبة.

أما المازري فنظر في تحديد الرغيبة إلى مقدار الأجر الحاصل من الفعل، ومدى المبالغة من عدمها في الطلب، فإذا كان الأجر والحث على الفعل في درجة متوسطة بين المبالغة وأدنى درجات الطلب، فيسميه رغيبة، وقريب منه الفضيلة، وقد درج المالكية على استعمال مصطلح الرغيبة، والرغائب في كبتهم.

وبالنظر لقول جمهور الأصوليين والذي يرون فيه ترادف مصطلح المندوب والمرغب فيه والسُّنَّة والمستحب والتطوع، وأنها أسماء لمعنى واحد وهو: ما طلب فعله طلباً غير جازم، فإنه لا يوجد أي تطور طرأ عليه، وأما بالنسبة لرأي المالكية الذي يَقْصُر مصطلح المرغب فيه على مرتبة من مراتب المندوب، على خلاف فيما بينهم في تحديد هذه المرتبة كما سبق، فإنه على رأيهم يمكن القول بأن هنالك تطوراً حصل لهذا المصطلح، وبيانه: أن لفظ المرغب فيه أو الرغيبة يدل على ما طلب وحُثَّ على فعله لمزيد أجر فيه، وهو يتوافق مع مدلوله اللغوي المعهود في «لسان العرب»، وأن هذا الاستعمال كان باقياً على ما هو عليه، بدليل أن علماء الأصول المتقدمين نصوا على ترادف هذه الألفاظ لمعنى واحد وهو معنى الطلب غير الجازم، وأن جميعها داخل تحت باب المندوب، ولم يلتفتوا إلى محاولة التفريق بين هذه المصطلحات لوجود تفاوت في رتب الطلب أو الأجور، ثم أتى بعد ذلك جمع من علماء المالكية كابن رشد وابن بشير والمازري فحاولوا أن يضعوا أسماء تشعر بتفاوت رتب الطلب وأجورها، فخصوا مصطلح السُّنَّة، والرغائب، والنافلة، والفضيلة، كل مصطلح على حدة بمعنى يستقل به منفرداً عن غيره، وإن كانوا يتفقون مع الجمهور في كون الجميع من باب المندوبات، إلا أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم في تحديد الأسماء والمسميات كما سبق بيانه في المطلب الماضي.





المبحث العشرون

مصطلح الإرشاد

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الإرشاد في لغة العرب مأخوذ من (رَشَدَ) وقد قال ابن فارس: «رشد: الراء والشين والدال أصل واحد يدل على استقامة الطريق، فالمراشد: مقاصد الطرق، والرشد والرشد: خلاف الغي، وأصاب فلان من أمره رشداً ورشداً ورشدة، وهو لرشده خلاف لغيه»(١).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ذكر الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ عند حديثه عن الإرشاد أن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٠٤) سماه في كتابه «أحكام القرآن» بالرشد، حيث قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وسماه الشافعي في «أحكام القرآن»: الرشد، ومثله بقوله: «**سافروا تصحوا**»، وأشار إلى الفرق بينه وبين الأول، فقال: وفي كل حتم من الله رشد، فيجتمع الحتم والرشد، وسماه الصيرفي: الحظ، وفرق القفال الشاشي وغيره بينه وبين الندب بأن المندوب مطلوب لمنافع الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، والأول فيه الثواب، والثاني لا ثواب فيه»(٢).

وللشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ كلام في موطن آخر يوضح المقصود حيث قال: «ويحتمل أن يكون دلهم على ما فيه رشدهم بالنكاح لقوله ﷻ ﴿إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢] يدل على ما فيه سبب الغنى والعفاف، كقول النبي ﷺ: «**سافروا**

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٣٩٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦).

تصحوا وترزقوا»[1]، فإنما هذا دلالة لا حتم أن يسافر لطلب صحة ورزق.

(قال الشَّافعيّ): ويحتمل أن يكون الأمر بالنكاح حتماً، وفي كل الحتم من الرشد فيجتمع الحتم والرشد، وقال بعض أهل العلم الأمر كله على الإباحة، والدلالة على الرشد حتى توجد الدلالة من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع على أنه إنما أريد بالأمر الحتم، فيكون فرضاً لا يحل تركه كقول الله ﷻ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦]».

فيفهم من كلام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن اجتماع الحتم والرشد يكون في الفرض، وأن انعدام الحتم مع بقاء الطلب يدل على الدلالة على الرشد.

فيظهر مما سبق أن الشافعي أوَّل من استعمل مصطلح الإرشاد، لكن سماه باسم الرشد أو الدلالة على الرشد.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ولعل أوَّل من استعمل لفظ الإرشاد ـ بعد الشافعي ـ هو القفال الشاشي (ت٣٦٥) كما ذكر ذلك الزركشي عنه، حيث قال: «وفرّق القفال الشاشي وغيره بينه وبين الندب بأن المندوب: مطلوب لمنافع الآخرة، والإرشاد: لمنافع الدنيا، **والأول**: فيه الثواب، **والثاني**: لا ثواب فيه»[2].

فيظهر من النص السابق أن الإرشاد يبحث في باب المندوب، حيث إنَّه يطلب فعله طلباً غير جازم؛ ولذا فرَّق بينهما القفال بما سبق.

بيد أن القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) ـ وقد جاء بعده ـ ذهب إلى أن الإرشاد مرادف للمندوب، حيث قال: «وله[3] عبارات يقال: ندب، ومستحب، ومسنون، وتطوع، وإرشاد، ونفل، وفضيلة، ومرغب فيه»[4].

وأما من جاء بعد القاضي عبد الوهاب من الأصوليين، فقد ساروا على ما ذهب إليه القفال الشاشي في كون الندب والإرشاد يجتمعان في كونهما مطلوبين طلباً غير جازم، ويفترقان في كون الندب مطلوباً لمنافع الآخرة، والإرشاد مطلوب لمصالح الدنيا، وممن ذكر ذلك:

---

(١) انظر: مصنّف عبد الرزّاق (٥/١٦٨) موقوفاً على عمر رضي الله عنه.
(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦).
(٣) أي: المندوب.
(٤) انظر: المقدمة (ص٢٤٠).

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال: «فإن الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد، ويرجح فعله على تركه، وكذا ما أرشد إليه إلا أن **الإرشاد**: يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا، **والندب**: لمصلحته في الآخرة، والوجوب لنجاته في الآخرة هذا، إذا فرض من الشارع»(١).

ـ الرازي (ت٦٠٦) حيث قال: «والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا؛ فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله»(٢).

ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث قال: «والإرشاد، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ [النساء: ١٥]، وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل، غير أن الندب لمصلحة أخروية، والإرشاد لمصلحة دنيوية»(٣).

وقد ذكر ذلك أيضاً التاج الأرموي في «الحاصل»، والبخاري في «كشف الأسرار»، وابن السبكي في «الإبهاج»، والإسنوي في «نهاية السول»، والتفتازاني في «التلويح»، والمرداوي في «التحبير» وغيرهم(٤).

إلا أن ابن السبكي حينما ناقش الفرق بين الندب والإرشاد في كون الأول مثاباً عليه بخلاف الثاني، ذكر أنه ليس دائماً فاعل الإرشاد لا يثاب على فعله؛ بل أحياناً قد يثاب على فعله إذا قصد امتثال أمر الشرع، حيث قال: «والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب البتة؛ لأنه فعل متعلق بغرض الفاعل، ومصلحة نفسه، وقد يقال: إنه يثاب عليه لكونه ممتثلاً، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب الندب؛ لأن امتثاله مشوب بحظ نفسه، ويكون الفارق إذاً بين الندب والإرشاد إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة، والآخر لمنافع الدنيا، والتَّحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته، ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب، وإن قصد الأمرين

---

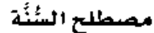
(١) انظر: المستصفى، للغزالي (٢/ ٦٩). (٢) انظر: المحصول (٢/ ٢٩).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١٤٢).
(٤) انظر: الحاصل (٢/ ١٩٨)، وكشف الأسرار (١/ ١٠٧)، والإبهاج (٢/ ١٧ ـ ١٨)، ونهاية السول (١/ ١٦١)، والتلويح (١/ ٢٩٣)، والتحبير (٥/ ٢١٨٦).

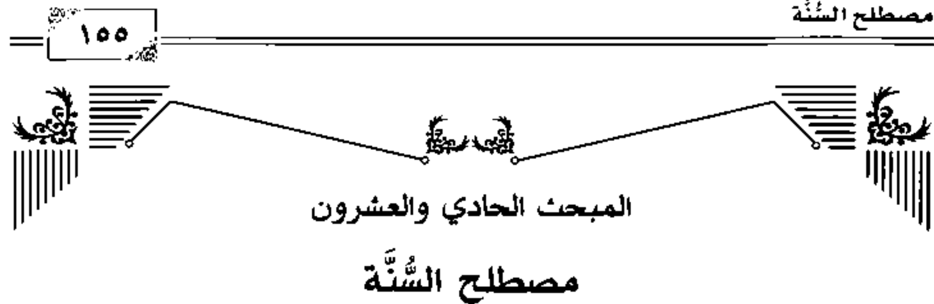
أثيب على أحدهما دون الآخر، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال»[١].

ومن خلال ما سبق لم يظهر لي أي تطور مؤثر طرأ على مصطلح الإرشاد؛ حيث إنَّ غالب الأصوليين استعملوه فيما طلب فعله طلباً غير جازم، وكان في أمر دنيوي، إلا أن يقال: أن القاضي عبد الوهاب ذهب إلى أن الإرشاد مرادف للمندوب، فيكون هذا من التطور الذي طرأ عليه، إلا أن القاضي عبد الوهاب لم يتابعه أحد من الأصوليين في رأيه الذي ذهب إليه بحسب اطلاعي، فأصبح قوله هذا من حيث التواضع والاصطلاح متروكاً لتواطئ غالب الأصوليين على وجود فرق بين الندب والإرشاد، وإن كانَا يتفقان في كونهما مطلوبَي الفعل طلباً غير جازم، والله أعلم.



(١) انظر: الإبهاج (٢/١٧ ـ ١٨).





المبحث الحادي والعشرون

مصطلح السُّنَّة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «سن: السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنه سناً، إذا أرسلته إرسالاً، ثم اشتق منه رجل مسنون الوجه، كأن اللحم قد سن على وجهه، والحمأ المسنون من ذلك، كأنه قد صبّ صبّاً.

ومما اشتق منه السُّنَّة، وهي السيرة، وسُنّة رسول الله ﷺ: سيرته»[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ السُّنَّة في القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية، وفي الآثار المروية عن سلف الأمّة.

فمن ذلك:

١ ـ قول الله ﷻ ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴿٧٧﴾﴾ [الإسراء: ٧٧]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: لو أخرجوك لم يلبثوا خلافك إلا قليلاً ولأهلكناهم بعذاب من عندنا، سنتنا فيمن قد أرسلنا قبلك من رسلنا، فإنا كذلك كنا نفعل بالأمم إذا أخرجت رسلها من بين أظهرهم»[2].

٢ ـ قول رسول الله ﷺ: **«يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسُّنَّة، فإن كانوا في السُّنَّة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سلماً، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه»**[3].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٣/ ٦٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٥١٢).

(٣) رواه مسلم رقم (٦٧٣).

فقوله: «**(فأعلمهم بالسُّنَّة)**: أراد بها الأحاديث، فالأعلم بها كان هو الأفقه في عهد الصحابة ﭫ»[١].

٣ ـ وقال رسول الله ﷺ: «**من سنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[٢].

٤ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[٣].

قال ابن حجر: «قوله: «**فمن رغب عن سنتي فليس مني**» المراد بالسُّنَّة الطريقة لا التي تقابل الفرض، والرغبة عن الشيء الإعراض عنه إلى غيره، والمراد: من ترك طريقتي وأخذ بطريقة غيري فليس مني»[٤].

ومن الآثار:

١ ـ «أن ابن عباس ﭭ صلى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب قال: ليعلموا أنها سُنَّة»[٥]. أي قراءة الفاتحة في الجنازة (سُنَّة)؛ أي: طريقة، للشارع، فلا ينافي كونها واجبة[٦].

٢ ـ وعن عبد الله بن عبد الله، أنه أخبره: «أنه كان يرى عبد الله بن عمر ﭭ، يتربع في الصلاة إذا جلس، ففعلته وأنا يومئذ حديث السن، فنهاني عبد الله بن عمر ﭭ، وقال: إنما سُنَّة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى، فقلت: إنك تفعل ذلك، فقال: إن رجليَّ لا تحملاني»[٧].

٣ ـ وعن حذيفة ﭬ «أنه رأى رجلاً لا يتم ركوعه ولا سجوده، فلما قضى

---

(١) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٣/ ٨٦٢).
(٢) رواه مسلم برقم (١٠١٧).
(٣) رواه البخاري برقم (٥٠٦٣) ومسلم برقم (١٤٠١).
(٤) انظر: فتح الباري، لابن حجر (٩/ ١٠٥).
(٥) رواه البخاري برقم (١٣٣٥).
(٦) انظر: إرشاد الساري للقسطلاني (٢/ ٤٣٢).
(٧) رواه البخاري برقم (٨٢٧).

صلاته قال له حذيفة: ما صليت؟ قال: وأحسبه قال: لو متَ مت على غير سُنَّة محمد ﷺ»(١).

ففهم أهل العلم من هذه النصوص ـ وغيرها مما لم يُذكر ـ أن للسنة عدة إطلاقات، منها:

١ ـ تطلق السُّنَّة ويراد بها: ما يقابل القرآن، وهو قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، ومنه الحديث السابق: «**فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسُّنَّة**».

٢ ـ وتطلق ويراد بها طريقة النبي ﷺ وهديه وشرعه، ومنه «**عليكم بستني وسنة الخلفاء الراشدين**».

٣ ـ وتطلق ويراد به الطريقة المسلوكة؛ أي: على معناها الموضوع في لغة العرب.

٤ ـ ويراد بها ما يقابل البدعة، فيقال: أهل السُّنَّة والجماعة في مقابل أهل البدعة، وكذلك يقال: «فلان على سُنَّة» إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نصَّ عليه في الكتاب أو لا، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك، وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأطلق عليه لفظ السُّنَّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب(٢).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

فلفظ السُّنَّة استعمل في القرآن الكريم والأحاديث النبوية والآثار المروية عن السلف بعدة اعتبارات، وإن هذا التنوع في استعمال لفظة السُّنَّة ورد كذلك في كلام الأصوليين من بعدهم، ومن تلك الاعتبارات:

١ ـ **الاعتبار الأول**: راعى النظر في السياق اللغوي المعهود في «لسان العرب»، والذي هو بمعنى الطريقة المسلوكة، سواء كانت طريقة حسنة أو سيئة.

٢ ـ **والاعتبار الثاني**: راعى النظر في مصادر التشريع، فكل ما ورد عن النبي ﷺ من قول وفعل غير القرآن يسمى سُنَّة بهذا الاعتبار.

٣ ـ **والاعتبار الثالث**: راعى النظر في الأحكام التكليفية، فخصوا اسم السُّنَّة

---

(١) رواه البخاري برقم (٣٨٩).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٤/ ٢٨٩).

في كل ما طلب من المكلف فعله طلباً غير جازم، وهو بذلك يعتبر قسيماً للواجب والمباح والحرام والمكروه، وهو أيضاً مرادف لمصطلح المندوب، أو نوع من أنواعه، كما سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

٤ ـ **والاعتبار الرابع**: كان في مقابلة البدعة، فكل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه يسمى سُنَّة، ومنه قوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**»، وخلافه بدعة؛ ولذا سُمي أهل السُّنَّة والجماعة لاتباعهم طريقة النبي ﷺ وأصحابه وهديهم، بخلاف أهل البدع والأهواء.

وقد اختلفت عبارات علماء الأصول عند تعريفهم لمصطلح السُّنَّة بسبب تعدد إطلاقات لفظ: «السُّنَّة»، وتعدد الاعتبارات والسياقات التي يكون فيها.

ولعل أول من عرَّف السُّنَّة من علماء الأصول هو الجصاص (ت٣٧٠) في كتابه «الفصول»، حيث قال: «سُنَّة النبي ﷺ: **ما فعله، أو قاله، ليقتدى به فيه، ويداوم عليه**، وهو مأخوذ من سنن الطريق، وهي جادته التي يكون المرور فيها.

وسنن رسول الله ﷺ على وجهين: قول، وفعل، وأحكام السُّنَّة على ثلاثة أنحاء: فرض، وواجب، وندب، وليس يكاد يطلق على المباح لفظ السُّنَّة؛ لأنَّا قد بيَّنَّا أن معنى السُّنَّة أن يفعل، أو يقول، ليقتدى به فيه، ويداوم عليه، ويستحق به الثواب، وذلك معدوم في قسم المباح»[(١)].

فيفهم من كلامه عن السُّنَّة **أمران**:

الأول: أن السُّنَّة يراد بها كل قول أو فعل صدر عن النبي ﷺ داوم عليه، وكان الهدف منه الاقتداء به فيه.

والثاني: أن لفظ السُّنَّة عنده تطلق على الفرض والواجب والمندوب فقط دون المباح.

وقد تتابع الأصوليون بعده في تعريف مصطلح السُّنَّة، ويمكن فرز هذه التعريفات على النحو التالي:

أولاً: طائفة من الأصوليين عرَّفوا السُّنَّة بنفس تعريف المندوب، أو اكتفوا بذكر أن لفظ السُّنَّة من أسماء المندوب، حيث إنَّهم يرون أن السُّنَّة والمندوب لفظان

---

(١) انظر: الفصول، للجصاص (٣/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦) بتصرف.

لمعنى واحد، أو خصوا السُّنَّة بمعنى أخص من معنى المندوب، ومن أولئك العلماء:

ـ القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) حيث قال: «وله (المندوب) عبارات يقال: ندب، ومستحب، ومسنون، وتطوع، وإرشاد، ونفل، وفضيلة، ومرغب فيه، والمسنون في الشرع: في أعلى مراتب المندوب، وهو في اللغة: الطريقة»[1].

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «ويوصف بأنه[2] سُنَّة، ويفيد في العرف أنه طاعة غير واجبة؛ ولذلك نجعل ذلك في مقابلة الواجب لو قال أهذا الفعل سُنَّة أو واجب»[3]، وتبعه الرازي (ت٦٠٦)[4].

ـ أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) حيث قال: «وأما السُّنَّة: فما رسم ليحتذي به على سبيل الاستحباب، وهي والنفل والندب بمعنى واحد»[5].

ـ البزدوي (ت٤٨٢) حيث عرَّف السُّنَّة فقال: «وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين»[6]، ثم بيَّن حكمها فقال: «وحكم السُّنَّة أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض، ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها فيستحق اللائمة بتركها»[7]، فيفهم من كلامه رحمه الله أن السُّنَّة تطلق على ما طلب فعله مما ليس بواجب، وداوم عليه النبي ﷺ وأظهره ليقتدى به فيه، وقد سبقه لهذا المعنى الدبوسي (ت٤٣٠) وتبعه في ذلك باقي علماء الحنفية، منهم: السرخسي، والسمرقندي، والأخسيكثي، والخبازي، والنسفي، وصدر الشريعة المحبوبي، وغيرهم[8].

وذهب الحنفية إلى أنَّ مصطلح السُّنَّة عندهم يدخل فيه أيضاً طريقة الصحابة رضي الله عنهم

---

(١) انظر: مقدّمة ابن القصّار (ص٢٤٠). (٢) يريد بذلك: المندوب.
(٣) انظر: المتعمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٣٨).
(٤) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٣). (٥) انظر: اللمع، للشيرازي (ص٢٣).
(٦) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/ ٣٠٢).
(٧) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/ ٣٠٨).
(٨) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٢٦٢)، وأصول السرخسي (١/ ١١٣ ـ ١١٤)، وميزان الأصول، للسمرقندي (ص٣٨)، والمنتخب في أصول المذهب، للأخسيكثي (ص٢٦٥)، والمغني في أصول الفقه، للخبازي (ص٨٥)، والمنار مع شرحه جامع الأسرار (٢/ ٥٧٥)، والكافي، للسغناقي (٣/ ١١٥٨)، والتنقيح لصدر الشريعة (٢/ ٢٤٩).

خلافاً لجمهور الأصوليين، وكذلك قسَّم الحنفية السُّنَّة إلى قسمين: سُنَّة الهدى، وسنّة الزوائد، وسيأتي الحديث عنهما في مبحثين مستقلين بإذن الله.

ثانياً: وطائفة منهم صرَّحت بأن لفظ السُّنَّة تطلق على الواجب والمندوب، وممن ذهب إلى هذا القول:

ـ الجصاص (ت٣٧٠) وقد سبق نقل كلامه، حيث صرَّح أن السُّنَّة تطلق على الفرض والواجب والمندوب.

وقد نقل هذا الرأي سراج الدين الأرموي (ت٦٨٢)، وابن السبكي (ت٧٧١) في «الإبهاج»، حيث ذكر أن هنالك اصطلاحاً للسُّنَّة يراد به الواجب والمندوب، حيث قال ﷺ: «وفي السُّنَّة اصطلاحٌ: وهو ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي ﷺ»[1].

ثالثاً: وذهبت طائفة من الأصوليين أن لفظ السُّنَّة يراد به الشريعة كلها، وممن قال بهذا:

ـ ابن حزم (ت٤٥٦) حيث قال: «**والسُّنَّة هي: الشريعة نفسها**، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره.

قال الشاعر:

تُريكَ سُنَّةَ وجهٍ غيرَ مقرفةٍ ملساءَ ليس بها خالٌ ولا نَدَبُ

وأقسام السُّنَّة في الشريعة: فرض، أو ندب، أو إباحة، أو كراهة، أو تحريمٌ، كلُّ ذلك قد سنَّه رسول الله ﷺ عن الله ﷻ»[2].

وقد يفهم من كلام ابن تيمية (ت٧٢٨) نحوٌ من هذا حيث قال: «فالسُّنَّة كالشريعة هي: ما سنَّه الرسول ﷺ وما شرعه، فقد يراد به: ما سنَّه وشرعه من العقائد، وقد يراد به: ما سنَّه وشرعه من العمل، وقد يراد به: كلاهما.

فلفظ السُّنَّة يقع على معانٍ كلفظ الشرعة؛ ولهذا قال ابن عباس ﵄ وغيره في قوله: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] سُنَّة وسبيلاً، ففسَّروا الشرعة بالسُّنَّة والمنهاج

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج، لابن السبكي (٢/١٥٨)، والتحصيل لسراج الدين (١/١٧٥)، ونهاية الوصول، للهندي (٢/٦٣٧).

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/٤٧).

بالسبيل، واسم «السُّنَّة» و«الشرعة» قد يكون في العقائد والأقوال؛ وقد يكون في المقاصد والأفعال»[1].

رابعاً: وذهبت طائفة من الأصوليين إلى تعريف السُّنَّة بأنها كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، وممن قال بهذا القول:

ـ أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩) قال في «تعريف السُّنَّة»: «وهي عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة قولاً وفعلاً»[2].

ـ البيضاوي (ت٦٨٥) عرَّف السُّنَّة بقوله: «وهي قول الرسول ﷺ أو فعله»[3].

قال الإسنوي معلقاً على عدم ذكر البيضاوي في تعريفه لفظة (أو تقرير): «ولما كان التقرير عبارة عن الكفِّ عن الإنكار، والكفُّ فعلٌ كما تقدم، استغنى المصنف عنه به؛ أي: عن التقرير بالفعل، وإنما أتى بـ«أو» الدالة على التقسيم للإعلام بأن كلاً من القول والفعل يطلق عليه اسم السُّنَّة»[4].

خامساً: وذهب أغلب الأصوليين إلى بيان أن لفظ السُّنَّة يختلف معناه بحسب العرف الذي يستعمل فيه، وممن ذهب إلى ذلك:

ـ أبو يعلى (ت٤٥٨) حيث قال: «وأما السُّنَّة: فما رسم ليحتذى، ولهذا قال النبي ﷺ: **«من سنَّ سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنَّ سُنَّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»**[5]، **ولا فرق بين أن يكون هذا المرسوم واجباً أو غير واجب**، يدل عليه ما روي عن عبد الله بن عباس ﵄: «أنه صلى على جنازة جهر بقراءة فاتحة الكتاب، وقال: إنما فعلت ذلك لتعلموا أنها سُنَّة»[6]، وقراءة الفاتحة واجبة في صلاة الجنازة.

وأما الغالب على ألسنة الفقهاء إطلاق السُّنَّة على ما ليس بواجب، وعلى هذا ينبغي أن يقال: ما رسم ليحتذى استحباباً»[7].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٣٠٧).
(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٠).
(٣) انظر: المنهاج، للبيضاوي مع شرحه الإبهاج، لابن السُّبكي (٢/٢٦٣).
(٤) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإسنوي (ص٢٤٩).
(٥) رواه مسلم برقم (١٤٠١).
(٦) رواه البخاري برقم (١٣٣٥).
(٧) انظر: العدة (١/١٦٥).

فأبو يعلى رحمه الله في كلامه أشار إلى أمرين: **الأول**: أن السُّنَّة تطلق على ما رسم ليحتذى، سواء كان واجباً أو غير واجب، **والثاني**: أن للسُّنَّة إطلاقاً آخر في عرف الفقهاء، وهو ما رسم ليحتذى استحباباً.

وقد تبعه في ذلك الخطيب البغدادي، والمازري، حيث قال الأخير: «وسنة الشرع طريقته التي مهّدها لاستقامة الجاري عليها، ومقتضى هذا: تسمية النفل والفرض سُنَّة؛ لأن الفرض طريقة صاحب الشرع أيضاً، لكن عُرْف الاصطلاح قصر هذه التسمية على الطريقة التي نُدب إليها دون التي فرضها»[1].

ـ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) حيث أشار إلى أن الفقهاء وأهل الحديث استعملوا لفظ السُّنَّة، وأن لكل طائفة اصطلاحاً خاصّاً بهم، فقال: «السُّنَّة: ما رسم ليحتذى، هذا أصل موضوع اللفظة؛ ولذلك يقال: سُنَّة النبي ﷺ بمعنى أنه ما رسمه.

ولذلك تقول الفقهاء: يقرأ السُّنَّة، بمعنى أن يقرأ ما شرع النبي ﷺ سنناً من ذلك إما بنطق أو بفعل، أو بنصب دليل.

ويسمّي أهل الحديث سنناً بمعنى أنه يتضمن ما رسمه النبي ﷺ لأمّته.

وقد يسمي بعض الفقهاء ما حصلت له رتبةٌ في النوافل سُنَّة»[2].

ـ الآمدي (ت٦٣١) فقد ذكر أن للسنة إطلاقَيْن، هما:

ـ مرادف للنافلة، وهو ما طلب فعله طلباً غير جازم.

ـ كل ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلوٍّ، ولا هو معجز.

حيث قال رحمه الله: «وأما في الشرع فقد تطلق على: ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام، وقد تطلق على: ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز، وهذا النوع هو المقصود بالبيان هاهنا، ويدخل في ذلك أقوال النبي عليه السلام، وأفعاله وتقاريره»[3].

---

(١) انظر: إيضاح المحصول، للمازري (ص٢٤٠)، وكذلك انظر الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ٢٥٧).

(٢) انظر: الحدود، للباجي (ص٥٦ ـ ٥٧). (٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٦٩).

ويقصد بقوله: (وهذا النوع هو المقصود بالبيان هاهنا)؛ أي: أن المقصود بلفظ السُّنَّة عند الحديث عنها هنا ـ أي: في قسم الأدلة من كتابه ـ يراد بها أنها مصدر من مصادر التشريع، ودليل من أدلة الأحكام كالكتاب والإجماع والقياس.

ونفهم من كلامه أيضاً أن لفظة السُّنَّة ترد عند الأصوليين في كتبهم في موطنين، هما: عند الحديث عن المندوب كحكم من أحكام التكليف، وعند الحديث عن السُّنَّة النبوية كدليل من الأدلة الشرعية الإجمالية، ومصدر من مصادر التشريع.

ففي الموطن الأول يتناول الأصوليون مصطلح السُّنَّة في سياق كونه حكماً تكليفياً مرادفاً لمصطلح المندوب والنافلة والمستحب.

وفي الموطن الثاني يتناولونه في سياق كونه من الأدلة الشرعية المعتبرة الصادرة عن النبي ﷺ غير القرآن.

وقد تبع الآمديَّ في ذلك: ابن الساعاتي، وابن مفلح، حيث قال في «تعريف السُّنَّة»: «وشرعاً: العبادات النافلة، وقوله ﷺ وفعله وتقريره»[(١)].

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث قال: «وأما السُّنَّة فأصلها في اللغة الطريقة، ومنه سنن الطريق الذي يمشي فيه، غير أنها في عرف الاستعمال صارت موضوعة لطريقته ـ ﷺ ـ في الشريعة، فمن رجح اللغة توقف لعدم تعيُّن ذلك النوع من السُّنَّة التي تقتضيها اللغة، ومن لاحظ النقل حمله على الشريعة، **وللعلماء خلافٌ في لفظ السُّنَّة، فمنهم من يقول السُّنَّة هو المندوب**؛ ولذلك تذكر قبالة الفرض، فيقال: فروض الصلاة كذا، وسننها كذا، **ومنهم من يقول السُّنَّة ما ثبت من قبله** ﷺ بقول، أو فعل غير القرآن، كان واجباً أو سُنَّة، فيقال: من السُّنَّة كذا، ويريد أنه واجب بالسُّنَّة؛ ولذلك يقول الشافعي الختان من السُّنَّة وهو عنده واجب، **ومنهم من يقول السُّنَّة ما فعله ـ ﷺ ـ وواظب عليه**»[(٢)].

ـ الطوفي (ت٧١٦) حيث قال: «فحاصله أن للسنة عرفاً خاصاً في اصطلاح العلماء، وهو المنقول عن النبي ﷺ قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً، وعرفاً عامّاً، وهو

(١) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٣٢٢)، وبديع النظام، للساعاتي (٢/ ٩٣٠).
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٣٧٤).

ما نقل عنه، أو عن السلف من الصحابة، والتابعين، وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم»[١].

ـ الشاطبي (ت٧٩٠) حيث قال: «**يطلق لفظ السُّنَّة على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص**، مما لم ينصَّ عليه في الكتاب العزيز؛ بل إنما نصَّ عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا.

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة؛ فيقال: فلان على سُنَّة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نصَّ عليه في الكتاب أو لا، ويقال: فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك، وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأطلق عليه لفظ السُّنَّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً لفظ السُّنَّة على ما عمل عليه الصحابة»[٢].

ومما سبق يمكن إجمال التطور الذي طرأ على مصطلح السُّنَّة من خلال الأمور التالية:

١ ـ استُعْمِل هذا اللفظ في القرآن الكريم، وفي كثير من الأحاديث النبوية بما هو معروف في لغة العرب ولسانها، والذي جاء فيه أن السُّنَّة تطلق على الطريقة، والسيرة سواء كانت محمودة أم مذمومة؛ أي: أن أول استعمالها كان استعمالاً لغوياً صرفاً.

٢ ـ اتسع استعمال لفظة السُّنَّة لتشمل مع المعنى اللغوي السابق، معنى آخر أخص منه وهي سُنَّة الرسول محمد ﷺ؛ أي: طريقته وهديه، وبذلك نشأ عرْف خاص لمصطلح السُّنَّة، ويمكن أن نعبر عن ذلك بعبارة أخرى فنقول: إن أول استعمال للفظة السُّنَّة كان في سياق الحقيقة اللغوية، ثم تطور الأمر فأصبح للفظة السُّنَّة حقيقتان، فالأولى: حقيقة لغوية وهي الطريقة والسيرة، محمودة كانت أم مذمومة، والثانية: حقيقة عرفية خاصة، وهي طريقة الرسول ﷺ.

٣ ـ بعد ظهور التّخصّصات العلميَّة وتمايز بعضها عن بعض في التأليف والتدريس والاختصاص، زاد اتساع دائرة استعمال لفظة السُّنَّة أكثر من ذي قبل،

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٦٣).

(٢) انظر: الموافقات (٤/ ٢٨٩).

فأصبح هنالك عدة حقائق عرفية خاصة، سواء للمحدثين، أو الفقهاء، أو الأصوليين، أو علماء العقائد والفرق، فلكل أصحاب فنٍ عرفٌ خاصٌ بمصطلح السُّنَّة:

ـ **فعلماء الحديث**: يطلقون السُّنَّة في عرفهم على كل ما نُقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل، أو تقرير، سواء كان واجباً أو غيره.

ـ **والفقهاء**: يستعملونها في عرفهم، على ما ليس بواجب.

ـ **وعلماء العقائد**: السُّنَّة في عرفهم في مقابل البدعة.

ـ **والأصوليون** لهم عدة استعمالات في عرفهم فيطلقون السُّنَّة في باب الحكم التَّكليفي على النوافل، وفي باب الأدلّة على ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل غير القرآن، قال الشوكاني (ت١٢٥٠): «وأما معناها شرعاً؛ أي: في اصطلاح أهل الشرع، فهي: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث، وأما في عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يقابل البدعة، كقولهم: فلان من أهل السُّنَّة.

وقيل: السُّنَّة في العبادات النافلة، وفي الأدلة ما صدر عن النبي ﷺ من غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير»[(١)].

٤ ـ وفيما يخص علم أصول الفقه فقد حصل تباين بين الأصوليين في تحديد المراد من مصطلح السُّنَّة، وعلاقته بالمصطلحات ذات العلاقة كمصطلح المندوب والمستحب والنافلة والمرغب فيه أو الرغيبة والفضيلة، وقد سبق في المطلب الماضي ذكر أقوالهم في ذلك ويمكن تلخيصها هنا على النحو التالي:

١ ـ **القول الأول**: يرى جمهور الأصوليين أن السُّنَّة مرادفة لمصطلح المندوب والنافلة والتطوع وغيرها، وبناءً عليه فحقيقتهم العرفية في هذا الفن واحدة.

٢ ـ **القول الثاني**: يرى الحنفية أن السُّنَّة نوع من أنواع المندوب، وتطلق على الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، وهي ما سنّه النبي ﷺ وصحابته ﷺ من بعده، ويقسمون السُّنَّة إلى سُنَّة الهدى وسنة الزوائد.

وهو كذلك رأي بعض المالكية حيث يرون أن السُّنَّة أعلى مراتب المندوب.

---

(١) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني (١/ ٩٥) بتصرف.

٣ ـ **القول الثالث**: يرى الجصاص أن معنى السُّنَّة: أن يفعل النبي ﷺ أو يقول، ليقتدى به فيه، ويداوم عليه، ويستحق به الثواب، وهذا يصدق على الفرض والواجب والندب، فالسُّنَّة عنده أعم من المندوب.

٤ ـ **القول الرابع**: يرى ابن حزم أن السُّنَّة هي الشريعة كلها، فأقسام السُّنَّة في الشريعة فرض، أو ندب أو إباحة، أو كراهة أو تحريمٌ، وكلٌّ ذلك قد سنَّه رسول الله ﷺ عن الله ﷻ، وبناء عليه فالسُّنَّة عنده أعم من المندوب.

٥ ـ **القول الخامس**: يرى السمعاني والبيضاوي أن السُّنَّة هي: قول النبي ﷺ وفعله.

٦ ـ **القول السادس**: ذهب جماعة، منهم: الباجي وأبو يعلى والآمدي والطوفي والشاطبي، إلى مراعاة السياق الذي ترد فيه لفظة السُّنَّة، حيث إنَّ السِّياق يحدد المراد منه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح السُّنَّة يرد في موطنين من كتب الأصول:

الأول: عند الحديث عن الأحكام التكليفية وبالتحديد عند الحديث عن مصطلح المندوب وتعريفه وأسمائه.

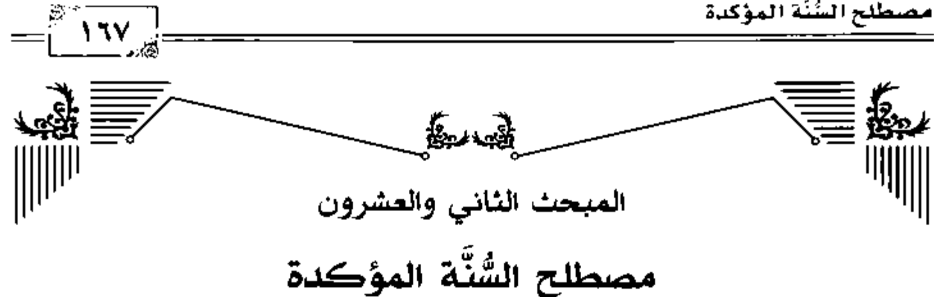
والآخر: عند الحديث عن الأدلة الإجمالية، حيث يذكر علماء الأصول أن الأدلة إما كتاب، أو سُنَّة، أو إجماع، أو قياس.

ولذا يفهم من كلام الآمدي مراعاة هذين الموطنين في علم أصول الفقه، حيث عرَّف السُّنَّة بتعريفين، الأول: له تعلق بالحكم التكليفي الذي هو المندوب، والثاني: له تعلق بمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، حيث قال: «وأما في الشرع فقد تطلق على: ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ، وقد تطلق على: ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، ولا هو معجز ولا داخل في المعجز»[1].



---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٦٩).



المبحث الثاني والعشرون

مصطلح السُّنَّة المؤكدة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

السُّنَّة المؤكدة مصطلح مكوَّنٌ من لفظين هما: «السُّنَّة» و«المؤكدة»، ولمعرفة هذا المركب لا بد من معرفة جزئيه.

فالسُّنَّة: سبق بيانها[1].

والمؤكدة: مشتقة من وَكَدَ يَكِدُ وُكُوداً، قال ابن فارس: «وكد: الواو والكاف والدال كلمة تدل على شدٍّ وإحكام، وأوكد عقدك؛ أي: شدَّه، والوكاد: حبل تشدُّ به البقرة عند الحلب، ويقولون: وكد وكده، إذا أمه وعني به»[2].

والهمز فيه لغة، يقال: أوكدته وأكدته وآكدته إيكاداً، وبالواو أفصح؛ أي: شددته، وتوكد الأمر وتأكد بمعنى أكدته تأكيداً فتأكد، ومعناه التقوية[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

السُّنَّة المؤكدة مصطلح له ارتباط وثيق بمصطلح السُّنَّة، فهو فرع عنه ونوع من أنواعه، فنشأته من نشأة أصله، وذلك أن العلماء قسموا السُّنَّة إلى قسمين: سُنَّة مؤكدة، وسُنة غير مؤكدة، وقد سبق في مبحث السُّنَّة بيان نشأتها كمصطلح.

وأما مصطلح السُّنَّة المؤكدة فأوّل من استعملها وأشار إليها هو الشافعي (ت٢٠٤) حيث قال: «التطوع وجهان: أحدهما صلاة جماعة مؤكدة فلا أجيز تركها لمن قدر عليها، وهي صلاة العيدين وخسوف الشمس والقمر والاستسقاء، وصلاة منفرد، وبعضها أوكد من بعض، فآكد من ذلك الوتر ويشبه أن يكون صلاة التهجد،

---

(١) انظر: (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١٣٨).

(٣) انظر: المصباح المنير (١/ ١٧)، لسان العرب (٣/ ٤٤٦)، القاموس المحيط (ص٣٢٧).

ثم ركعتَا الفجر، قال: ولا أرخص لمسلم في ترك واحدة منهما، وإن أوجبهما، ومن ترك واحدة منهما أسوأ حالاً ممن ترك جميع النوافل»[١].

فذكر رَحِمَهُ اللهُ أن التطوع مراتب، وأن بعضه آكد من بعض، ونصَّ على أن الوتر آكد السنن، ثم ركعتا الفجر، وبيَّن كذلك أن تارك المؤكد منها أسوأ حالاً ممن ترك جميع النوافل.

ومن تتبع كلام الأصوليين والفقهاء بعد الشافعي يجد أن حديثهم عن السُّنَّة المؤكدة يدور في فلك الحكم التكليفي وهو ما طلب فعله طلباً غير جازم؛ أي: أن هذا المصطلح ليس كأصله وهو مصطلح السُّنَّة.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وبتتبع كلام الأصوليين والفقهاء بعد الشافعي نجد أنهم تعاملوا مع مصطلحَي السُّنَّة المؤكدة، وغير المؤكدة في نفس السياق؛ أي: في دائرة المندوب، لكنهم رحمهم الله تباينت آراؤهم عن هذين المصطلحين تبعاً لأصلهما، وهو مصطلح السُّنَّة، واختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن مصطلح السُّنَّة مرادف لمصطلح المندوب، فهو والمندوب، والنافلة، والتطوع، والمستحب، والمرغب فيه، والإحسان، كلُّها ألفاظ مترادفة لمعنى واحد، وهو: ما طلب فعله طلباً غير جازم[٢].

وبناءً عليه فما تفرع عن مصطلح السُّنَّة من أنواع، فهي تابعة له في الحكم كالسُّنَّة المؤكدة، وغير المؤكدة، قال ابن دقيق العيد: «لا خفاء أن مراتب السنن متفاوتة في التأكيد، وانقسام ذلك إلى: درجة عالية، ومتوسطة، ونازلة، وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب، فمن الناس من قال: لا فرق بينهما، وهي طريقة الشافعية، إلا أنهم ربما فرَّقوا بلفظ الهيئات، قال: وأما التفرقة بين السنن والفضائل كما يفعله المالكية فلم أره إلا في كلام صاحب «الذخائر» فإنه حكى وجهين في أن غسل الكف من سنن الوضوء، أو من فضائله»[٣].

---

(١) انظر: الأم، للشافعي (١/ ١٦٧).
(٢) انظر: (ص١٢٧) فقد سقت أقوال العلماء هنالك (١/ ١٢٩).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٨٧).

القول الثاني: ذهب الحنفية إلى أن السُّنَّة نوع من أنواع المندوب، وتطلق على الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، وكانت على سبيل المواظبة، قال ابن نجيم (ت٩٧٠) في تعريف السُّنَّة: «هي الطّريقة المسلوكة في الدّين من غير لزومٍ على سبيل المواظبة»، ويقسمون السُّنَّة إلى: سُنَّة الهدى، وسنة الزوائد.

وهو كذلك رأي لبعض المالكية حيث يرون أن السُّنَّة أعلى مراتب المندوب، وهي ما واظب عليه ﷺ وأمر به من غير إيجاب وأظهره في جماعة.

فأما الحنفية فإنهم قد استعملوا لفظ السُّنَّة المؤكدة كثيراً في كتبهم، فمن أمثلة ذلك:

- قال أبو جعفر الطحاوي (ت٣٢١): «في وجوب الوتر: قال أبو حنيفة: هو واجب، وقال أبو يوسف ومحمّد: سُنَّة مؤكدة ليس لأحد تركها، وليس بواجب»[١].

- وقال السرخسي (ت٤٨٣): «وأصل المسألة أن الاعتدال في أركان الصلاة سُنَّة مؤكدة، أو واجب عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله تعالى ـ»[٢].

- وقال السمرقندي (ت٥٣٩) في «تحفة الفقهاء» في باب الإمامة: «منها أن الجماعة واجبة، وقد سمّاها بعض أصحابنا سُنَّة مؤكدة وكلاهما واحد.

وأصله ما روي عن النّبي ﷺ أنه واظب عليها، وكذلك الأمّة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا مع النكير على تاركها، وهذا حدّ الواجب دون السُّنَّة»[٣].

- وقال الكاساني (ت٥٨٧): «وليس هذا اختلافاً في الحقيقة بل من حيث العبارة؛ لأن السُّنَّة المؤكدة، والواجب سواء، خصوصاً ما كان من شعائر الإسلام ألا ترى أن الكرخي سماها سُنَّة ثم فسرها بالواجب، فقال: الجماعة سُنَّة لا يرخص لأحد التأخر عنها إلا لعذر؟»[٤].

فمن خلال النصوص السابقة يظهر للباحث أن السُّنَّة المؤكدة عند بعض الحنفية

---

(١) انظر: مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (١/ ٢٢٤).
(٢) انظر: المبسوط، للسرخسي (١/ ١٨٨).
(٣) انظر: تحفة الفقهاء، للسمرقندي (١/ ٢٢٧).
(٤) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١/ ١٥٥).

هي والواجب سواء من حيث المطالبة بالفعل والمؤاخذة بالترك، كما صرَّح بذلك السمرقندي كما سبق، وتبعه الكاساني حيث قال: «لأن السُّنَّة المؤكدة، والواجب سواء، خصوصاً ما كان من شعائر الإسلام»[(١)].

وعند جماعة من الأحناف أن السُّنَّة المؤكدة قريبة من الواجب من حيث القوة في المطالبة بها، حيث إنَّ من صفات السُّنَّة المؤكدة عندهم: مواظبة النبي ﷺ عليها، وعدم تركها، قال ابن نجيم (ت٩٧٠): «إنّ السُّنَّة ما واظب النّبيُّ ﷺ عليه لكن إن كانت لا مع التّرك فهي دليل السُّنَّة المؤكّدة، وإن كانت مع التّرك أحياناً فهي دليل غير المؤكّدة، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب»[(٢)].

وهذا الذي يفهم من النقول التي ساقها الطحاوي والسرخسي، حيث إنَّ الواجب غير السُّنَّة المؤكدة.

وأما المالكية فإنهم ـ كذلك ـ استعملوا مصطلح السُّنَّة المؤكدة، لكن يطلقونه أحياناً ويقصدون به ما يتأكد طلبه ولا يحرم تركه، وتارة على ما يحرم تركه ولا تفسد العبادة بتركه.

وفيما يلي عرض لبعض أقوال المالكية في ذلك:

ـ قال ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦): «والعمرة سُنَّة مؤكدة مرة في العمر»[(٣)].

ـ وقال القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢): «وصلاة كسوف الشمس سُنَّة مؤكدة»[(٤)].

ـ وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣): «ومن وجد الناس قد فرغوا من الصلاة أقام ولم يؤذن، ومن سها عن الإقامة فلا شيء عليه، ومن تركها عامداً لم تفسد صلاته، وقد أساء في ترك سُنَّة مؤكدة من سنن صلاته، وليستغفر الله»[(٥)].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم (١٨/١)، ورد المحتار، لابن عابدين (١/ ١٠٥).

(٣) انظر: الرسالة، للقيرواني (ص٧٨).

(٤) انظر: التلقين، للقاضي عبد الوهاب (١/ ٥٤).

(٥) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (١/ ١٩٨).

ـ وقال الباجي (ت٤٧٤): «وقد عبر بعض أصحابنا عن مؤكد السنن بالواجب، وهذا تجوز في عبارة، وليس بحقيقة»(١).

فمما سبق يظهر أن المالكية في غالب استعمالهم لمصطلح السُّنَّة المؤكدة يقصدون به ما تأكد طلبه بمداومة النبي ﷺ عليه وإظهاره له، وأنهم أحياناً يستعملونها بمعنى الواجب، وإن كان الباجي يرى أن هذا تجوز في العبارة وليس بحقيقة.

وبذلك يمكن رصد التطور الذي مر به مصطلح السُّنَّة المؤكدة في النقاط التالية:

أولاً: يرى جمهور الأصوليين أن مصطلح السُّنَّة مرادف لمصطلح المندوب، وكذلك كل ما تفرع عنه من أسماء كالسُّنَّة المؤكدة، وغير المؤكدة، أو سُنَّة العين وسنة الكفاية.

ومع ذلك فإن السُّنَّة عندهم ليست على وزن واحد؛ بل هي متفاوتة في الرتب فبعضها آكد من بعض، وقد ذكرت كلام الشافعي، وابن دقيق في تقرير ذلك.

ثانياً: يرى الأحناف أن السُّنَّة المؤكدة هي ما فعله النبي ﷺ مع مواظبته عليه، ولم يتركه مرة واحدة، وتسمى كذلك عندهم بسنة الهدى، فأما إن تركها فهي غير مؤكدة، وتسمى عندهم أيضاً بسنة الزوائد، قال ابن عابدين (ت١٢٥٢): «السُّنَّة قسمان: سُنَّة هدي وهي المؤكّدة وسنّة زوائد، والمستحبّ غيره وهو المندوب»(٢).

وقد سبق بيان أن غالب استعمال الحنفية للسنة المؤكدة جاء في هذا السياق، بيد أن بعض الحنفية قد استعمل لفظ السُّنَّة المؤكدة مرادفاً لمعنى الواجب في تأكيد المطالبة به، ولوم التارك له.

يضاف لذلك أن الحنفية جعلوا تارك السُّنَّة المؤكدة، والتي يسمونها كذلك بسنة الهدى جعلوه مسيئاً مستحقاً للّوم بخلاف السُّنَّة غير المؤكدة، والتي يسمونها سُنَّة الزوائد؛ بل جعلوا تارك السُّنَّة المؤكدة واقعاً في المكروه التحريمي بخلاف سُنَّة الزوائد، قال التفتازاني (ت٧٩٣): «ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به محذور

(١) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٧).

(٢) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (١/ ٦٥٣).

دون استحقاق العقوبة بالنار، كحرمة الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار، وترك السُّنَّة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله ـ ﷺ ـ: «مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي»[(١)]، وقال ابن نجيم (ت٩٧٠): «إن السُّنَّة إذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد أن يكون تركها مكروهاً كراهة تحريم، كترك الواجب فإنه كذلك، وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً كما في هذه الأمثلة، وإن كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا، فينبغي أن لا يكون تركه مكروهاً أصلاً»[(٢)]، وقال ابن عابدين (ت١٢٥٢): «سُنَّة الهدى، وهي السنن المؤكدة القريبة من الواجب التي يضلل تاركها؛ لأن تركها استخفاف بالدين»[(٣)].

ثالثاً: ذهب المالكية إلى السُّنَّة المؤكدة هي ما واظب عليها النبي ﷺ وأظهرها وجمع الناس عليها، وبعض المالكية لم يشترط كونها ظاهرة[(٤)].

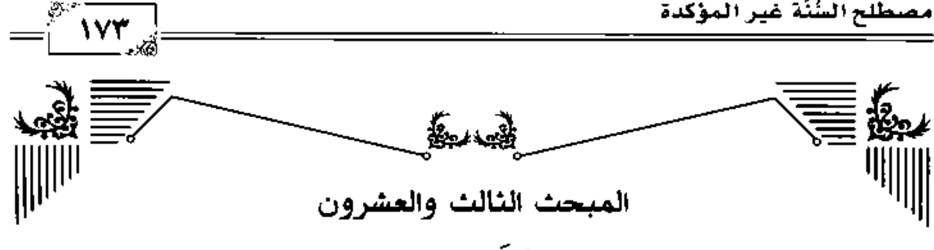
وذهب بعضهم إلى تسمية السُّنَّة المؤكدة واجباً، لكن الباجي رأى أن هذا تجوزاً في العبارة، وليس بحقيقة[(٥)].

وخلاصة القول أن جمهور العلماء تعاملوا مع مصطلح السُّنَّة المؤكدة في سياق التعامل مع مصطلحَي المندوب والسُّنَّة، وأنها من باب واحد إلا أنها تتفاوت في الرتبة والأهمية.

وذهب بعض العلماء إلى تخصيص مصطلح السُّنَّة المؤكدة بوصف خاص بها، فذهب الحنفية إلى كون السُّنَّة المؤكدة متصفة بالمداومة على فعلها وعدم الترك، وأضافوا لها اسماً آخر وهو سُنَّة الهدى، وأما المالكية فجعلوا السُّنَّة المؤكدة متصفة بالمداومة على فعلها مع إظهارها وجمع الناس عليها على خلاف فيما بينهم.



(١) انظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني (٢/ ٢٥٣).
(٢) انظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٢/ ٣٤).
(٣) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (١/ ١٠٣).
(٤) انظر: الحدود، للباجي (ص٥٧).
(٥) انظر: احكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٧).



المبحث الثالث والعشرون

مصطلح السُّنَّة غير المؤكدة

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

سبق التعريف بـ (السُّنَّة) و(المؤكدة) في اللغة، فالسُّنَّة غير المؤكدة في معناها اللغوي: أي الطريقة غير المشدد على سلوكها واتِّباعها.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح السُّنَّة غير المؤكدة من المصطلحات المتداولة بين الأصوليين والفقهاء، وغالباً يذكر مع قسيمه ألا وهو السُّنَّة المؤكدة، حيث يذكر العلماء أن السُّنَّة تنقسم بحسب قوة طلبها، وتأكيد الإتيان بها إلى قسمين: سُنَّة مؤكدة، وسنة غير مؤكدة، ويقصدون بالأول ما فعله النبي ﷺ، وواظب عليه، ولم يتركه، بخلاف الثاني فإنه فعله النبي ﷺ لكن لم يواظب على فعله؛ بل فعله مرة أو أكثر وتركه، ومنه جميع التطوعات كالصدقة على الفقير، أو صيام يوم الخميس من كل أسبوع، أو صلاة ركعات زيادة عن الفرض وعن السُّنَّة المؤكدة.

ولعل نشأة مصطلح السُّنَّة غير المؤكدة كانت مع قسيمه: السُّنَّة المؤكدة وذلك لتقابلهما في المعنى.

ويعتبر الشافعي (ت٢٠٤) أوَّل من عبَّر عن وجود هذه القسمة الثنائية في التطوع، حيث قال: «التطوع وجهان: أحدهما صلاة جماعة مؤكدة فلا أجيز تركها لمن قدر عليها وهي صلاة العيدين وخسوف الشمس والقمر والاستسقاء، وصلاة منفرد، وبعضها أوكد من بعض، فآكد من ذلك الوتر، ويشبه أن يكون صلاة التهجد، ثم ركعتَا الفجر، قال: ولا أرخص لمسلم في ترك واحدة منهما، وإن أوجبهما، ومن ترك واحدة منهما أسوأ حالاً ممن ترك جميع النوافل»[1].

---

(١) انظر: الأم، للشافعي (١/ ١٦٧).

فالشافعي في هذا النص أشار إلى أن للتطوع وجهين، ثم وصف الأول بكونه مؤكداً، فيفهم من سياق الكلام أن الآخر غير مؤكد.

وكذلك شدَّد ﷺ على الوجه الأول من التطوعات التي وصفها بكونها مؤكدة، وبيَّن أن من ترك منها شيئاً فحاله أسوأ ممن ترك جميع النوافل، فيفهم من كلامه أن الوجه الثاني من النوافل، وهو الذي غير مؤكد أخفُّ حالاً منه، وأن تاركه أمره قريب.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

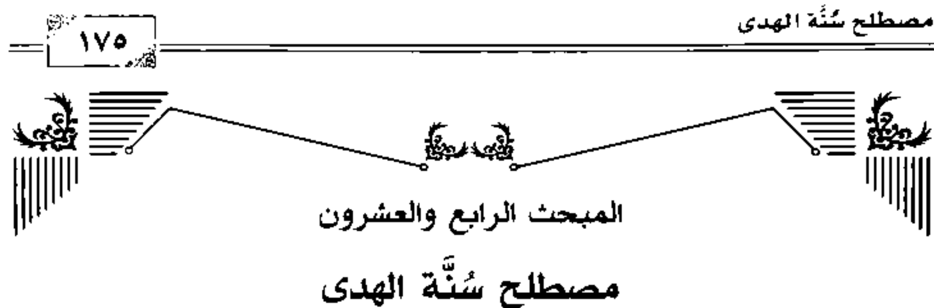
نرصد في التسلسل التاريخي أمرين:

الأمر الأول: عبَّر الحنفية عن مصطلح السُّنَّة غير المؤكدة بقولهم سُنَّة الزوائد، ويقصدون بها: ما كان تركه من السنن لا يستوجب كراهة ولا إساءة، كسنن النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده ومشيه[1].

الأمر الثاني: أن السُّنَّة غير المؤكدة أو سُنَّة الزوائد، وإن لم ترقَ لدرجة السُّنَّة المؤكدة في الطلب والتأكيد على الفعل، واللوم والعتاب على الترك، فالخلاف المعهود بين الأصوليين في كون مصطلح السُّنَّة بأنواعها هل هو مرادف لمصطلح المندوب والنافلة والتطوع والمستحب، جارٍ هنا في السُّنَّة غير المؤكدة وذلك لكونها من أنواع السُّنَّة، فما يذكر من خلاف في الأصل ينسحب أثره على الفرع.



(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة المحبوبي (٢/٢٥٨).



المبحث الرابع والعشرون

مصطلح سُنَّة الهدى

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

يحسن بنا لمعرفة مصطلح سُنَّة الهدى، معرفة جزئيه، وهما: السُّنَّة والهدى.

فالسُّنَّة في اللغة: سبق بيانها[1].

والهدى في اللغة: بضمِ الهاءِ وفتحِ الدالِ: الرّشاد، والدّلالة.

قال ابن فارس: «هدى: الهاء والدال والحرف المعتل أصلان، **أحدهما**: التقدم للإرشاد، **والآخر**: بعثة لطف.

فالأول قولهم: هديته الطريق هداية؛ أي: تقدمته لأرشده، وكل متقدم لذلك هاد، وينشعب هذا فيقال: الهدى خلاف الضلالة، تقول: هديته هدى.

ومن الباب قولهم: نظر فلان هدي أمره؛ أي: جهته، وما أحسن هديته؛ أي: هديه.

والأصل الآخر الهدية: ما أهديت من لطف إلى ذي مودة، يقال: أهديت أهدي إهداءً، والمهدى: الطبق تهدى عليه»[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

وردت لفظة: «سنن الهدى» عن عبد الله بن مسعود ﷺ **على الآتي**:

١ ـ قوله ﷺ: «من سرَّه أن يلقى الله غداً مسلماً فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى...»[3].

---

(١) انظر: (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ٤٢).

(٣) رواه مسلم برقم (١٥٢٠) وغيره.

٢ ـ وقال أيضاً: «لقد رأيتنا وما يتخلف عن الصلاة إلا منافق قد علم نفاقه، أو مريض، إن كان المريض ليمشي بين رجلين حتى يأتي الصلاة»، وقال: «إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه»[(١)].

قال النووي: «قوله (علَّمنا سنن الهدى) روي بضمِّ السين وفتحها، وهما بمعنى متقارب أي: طرائق الهدى»[(٢)].

وقال العيني: «قوله: (من سنن الهدى) ـ بضم السين وفتح النون ـ جمع سُنَّة، وهي الطريقة والمنهج، والهُدَى: مَصْدر على فُعَل كالسُّرَى، وهو خلاف الضلال»[(٣)].

❁ المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يفهم من كلام ابن مسعود ـ السابق ـ أن السنن ليست على مرتبة واحدة في التأكيد على المطالبة والإتيان بها؛ بل بعضها آكد من بعض، فسنن الهدى تاركها في الحقيقة تارك لسنة النبي ﷺ، ومن ترك سنته ﷺ فقد ضلَّ، والعياذ بالله، ومن هنا تظهر أهمية سُنَّة الهدى على غيرها من السنن، فلها مزية على غيرها من السنن، وهو التأكيد عليها، والاهتمام بها، حيث إنَّها من شعائر الإسلام الظاهرة، وإقامتها من تكميل الدين.

وبالنظر في كتب أصول الفقه يجد الباحث أن مصطلح «سنة الهدى» لم يحظَ باهتمام بالغ واستعمال واسع إلا في المذهب الحنفي؛ بل إن هذا المصطلح لم يترعرع ويُقَعَّد له إلا عند الأحناف رحمهم الله، حيث إنَّهم قسموا السُّنَّة إلى قسمين هما: سُنَّة الهدى، وسنة الزوائد.

وهذا بخلاف باقي المذاهب الفقهية الأخرى، فإنه لم يُعهد في كتبهم استعمال هذا المصطلح بل استعملوا مصطلح السُّنَّة المؤكدة فيما تأكدت المطالبة به من السنن، والسُّنَّة غير المؤكدة فيما دون ذلك.

---

(١) رواه مسلم برقم (١٥١٩).

(٢) انظر: شرح النووي على مسلم (١٥٦/٥).

(٣) انظر: شرح أبي داود، للعيني (٢٣/٣).

ولعل أول من استعمل مصطلح سُنَّة الهدى وسنة الزوائد من علماء الأحناف هو البزدوي (ت٤٨٢)، حيث قال: «والسنن نوعان: سُنَّة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة وكراهية، والزوائد، وتاركها لا يستوجب إساءة»[١].

وقد تبعه في هذا التقسيم علماء الحنفيَّة منهم: السرخسي، والأخسيكثي، والخبازي، والنسفي، وصدر الشريعة، وابن الهمام[٢].

ويوضح الخبازي هذا التقسيم بعبارة أكثر وضوحاً حيث يقول: «وهي نوعان: سُنَّة أخذها هدى، وتركها ضلال، كصلاة العيد والأذان والجماعة، والثانية: أخذها هدى، وتركها لا بأس به»[٣].

ويشرح عبد العزيز البخاري عبارة البزدوي السابقة بقوله: «قوله (سنّة الهدى) يعني: سُنَّةٌ أخذها من تكميل الهدى؛ أي: الدّين، وهي الّتي تعلّق بتركها كراهيةٌ أو إساءةٌ، والإساءة دون الكراهة، وهي مثل الأذان والإقامة والجماعة والسّنن الرّواتب؛ ولهذا قال محمّدٌ في بعضها: إنّه يصير مسيئاً، وفي بعضها إنّه يأثم، وفي بعضها يجب القضاء، وهي سُنَّة الفجر، ولكن لا يعاقب بتركها؛ لأنّها ليست بفريضةٍ، ولا واجبةٍ، والزّوائد؛ أي: والنّوع الثّاني الزّوائد، وهي الّتي لا يتعلّق بتركها كراهةٌ، ولا إساءةٌ، نحو تطويل القراءة في الصّلاة، وتطويل الرّكوع والسّجود، وسائر أفعاله الّتي يأتي بها في الصّلاة في حالة القيام والرّكوع والسّجود، وأفعاله خارج الصّلاة من المشي واللّبس والأكل، فإنّ العبد لا يطالب بإقامتها، ولا يأثم بتركها، ولا يصير مسيئاً، والأفضل أن يأتي بها»[٤].

وبيَّن ابن أمير الحاج أن السبب الذي من أجله يستوجب تارك سُنَّة الهدى الإساءة والكراهية واللوم هو كونه تركها بلا عذر على سبيل الاستخفاف بها، وذكر اختلاف علماء الحنفية في حكم مقاتلة من ترك سُنَّة الهدى، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «(وينقسم

---

(١) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/٣٠٨).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/١١٤ ـ ١١٥)، والمنتخب في أصول المذهب، للأخسيكثي (ص٢٦٦)، والمغني، للخبازي (ص٨٥)، والمنار، للنسفي مع شرحه جامع الأسرار (٢/٥٨٠)، والكافي، للسغناقي (٣/١١٦٩)، والتنقيح لصدر الشريعة (٢/٢٤٩)، والتحرير، لابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير (٢/١٤٨ ـ ١٥٠).

(٣) انظر: المغني، للخبازي (ص٨٥).

(٤) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري (٢/٣١٠).

مطلقها)؛ أي: السُّنَّة (إلى سُنَّة هدى) وهي ما يكون إقامتها تكميلاً للدين (تاركها) بلا عذر على سبيل الإصرار، (مضلل ملوم كالأذان) للمكتوبات، كما هو قول كثير من المشايخ، وإلا فقد ذهب صاحب «البدائع» إلى وجوبه، ومال إليه شيخنا المصنف لمواظبته ﷺ من غير ترك أصلاً، وهو قوي، (والجماعة) لها، ويشهد له ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه «من سرَّه أن يلقى الله غداً مسلماً، فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن، فإن الله تعالى شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سُنَّة نبيكم، ولو تركتم سُنَّة نبيكم لضللتم»، وفي رواية: «أن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه» رواه مسلم وأصحاب السنن[(١)].

(وإنما يقاتل المجمعون على تركها)؛ أي: سُنَّة الهدى، كما قال محمد في أهل مصر تركوا الأذان والإقامة، أُمروا بهما، فإن أبَوا قوتلوا بالسلاح (للاستخفاف)؛ لأن ما كان من أعلام الدين فالإصرار على تركه استخفاف بالدين، فيقاتَلون على ذلك»[(٢)].

فظهر مما سبق أن علماء الحنفية يقسمون مصطلح السُّنَّة إلى قسمين:

١ ـ **سُنَّة الهدى** وهي: التي يوجب تركها الإساءة ـ ويراد بالإساءة هنا: الكراهة التحريمية ـ وتنزل هذه منزلة الواجب إن كانت من أعلام الدين.

ومثالها: صلاة الجماعة والأذان والإقامة.

٢ ـ **سُنَّة الزوائد** وهي: التي لا يوجب تركها الإساءة ولا الملامة، وإنما توجب الكراهة التنزيهية.

ومثالها: ما ورد من لباس النبي ﷺ وقيامه وقعوده وتطويل قراءته في الصلاة.

وهذان القسمان ـ في الواقع ـ مرادفان لمصطلحَي السُّنَّة المؤكدة وغير المؤكدة عند باقي المذاهب، كما صرح بذلك ابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢) بقوله: «السُّنَّة قسمان: سُنَّة هدى وهي المؤكّدة وسُنَّة زوائد، والمستحبّ غيره، وهو المندوب»[(٣)].

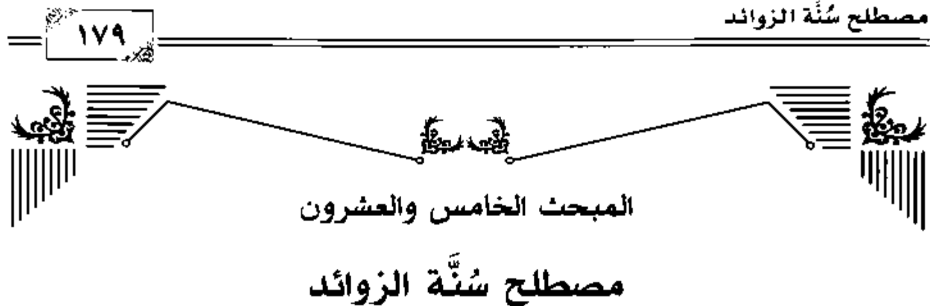
وبالنظر في كتب أصول الفقه لدى الأحناف، ودراسة نشأة هذين المصطلحين عندهم لم يظهر لي أي تطور مرَّ به هذان المصطلحان.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١٧٥).

(٢) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٤٨ ـ ١٥٠).

(٣) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (١/ ٦٥٣).



المبحث الخامس والعشرون

مصطلح سُنَّة الزوائد

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سُنَّة الزوائد مصطلح مكوَّنٌ من مفردين، (السُّنَّة) و(الزوائد)، ولمعرفة معناه لا بد من معرفة جزئيه، وهما:

- **السُّنَّة في لغة العرب:** سبق بيانها[1].

- **الزوائد في لغة العرب:** جمع زائدة، والزيادة: النمو، وكذلك الزوادة. والزيادة: خلاف النقصان، زاد الشيء يزيد زيداً وزيداً وزيادة وزياداً ومزيداً ومزاداً؛ أي: ازداد.

قال ابن فارس: «زود: الزاء والواو والدال أصل يدل على انتقالٍ بخير، من عمل أو كسب، هذا تحديدٌ حدَّه الخليل، قال: كل من انتقل معه بخير من عمل أو كسب فقد تزود، قال غيره: الزود تأسيس الزاد، وهو الطعام يتخذ للسفر، والمزود: الوعاء يجعل للزاد»[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

نشأ مصطلح سُنَّة الزوائد عند علماء الأحناف رحمهم الله، وكان ذلك في مقابل سُنَّة الهدى.

وأوَّل من استعمل لفظة الزوائد هو الدبوسي (ت٤٣٠) في سياق حديثه عن مصطلح السُّنَّة والنافلة، حيث قال: «وأما النافلة فعبارة عن الزيادة، والنفل: الغنيمة؛ لأنها زيادة حصلت بلا عوض... وسميت زوائد العبادات من جهة العبد

(١) انظر: (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٣٦)، ولسان العرب (٣/ ١٩٨).

نوافل لهذا المعنى، وهي التي يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة»[1].

وقال أيضاً: «وأما النافلة فحكمها: أن يثاب العبد على فعلها، ولا يذم على تركها؛ لأنها جعلت زيادة له لا عليه، بخلاف السُّنَّة فإنها طريقة رسول الله ﷺ فمن حيث سبيلها الإحياء، كان حقاً علينا فعوتبنا على تركها»[2].

فيظهر من كلام الدبوسي أن من العبادات ما يقوم المكلف بها ـ ليست من الفرائض ولا السنن المشهورة ـ تكون في حقه زوائد ونوافل يثاب على فعلها، ولا يعاقب على تركها، وتكون في الرتبة أقل من السنن المشهورة من حيث المطالبة بفعلها.

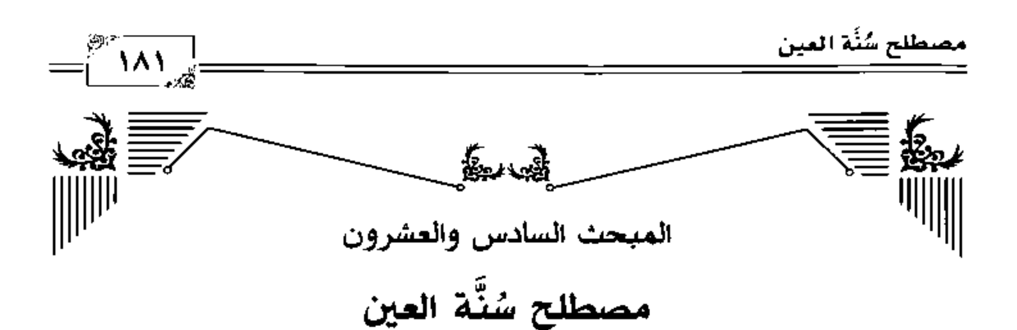
لكن لم يصرِّح الدبوسي رحمه الله بلفظ سُنَّة الزوائد، وإنما جاء بعده البزدوي (ت٤٨٢) فصرح بتقسيم السُّنَّة إلى قسمين: سُنَّة الهدى، وسُنَّة الزوائد، كما سبق النّقل عنه[3].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح سُنَّة الزوائد قسيم لمصطلح سُنَّة الهدى، وقد تحدثت في مبحث سُنَّة الهدى عن نشأة هذين المصطلحين، وأنهما من المصطلحات الخاصة بعلماء الحنفية، فيراجع هنالك تفادياً للتكرار[4].



(١) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٦٤) بتصرف.
(٢) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧).
(٣) انظر: (١/ ١٧٧).
(٤) انظر: (١/ ١٧٧).



المبحث السادس والعشرون

مصطلح سُنَّة العين

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سُنَّة العين مصطلح مكوَّنٌ من مفردين، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه وهما:

- **السُّنَّة**: سبق بيانها[1].
- **والعين**: سبق بيانه

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

قسَّم أهل العلم السُّنَّة من حيث النظر إلى من يندب في حقه فعلها إلى قسمين:

١ ـ **سُنَّة على الأعيان** وهي: ما طلب فعلها من كل مكلف بعينه طلباً غير جازم.

٢ ـ **سُنَّة على الكفاية** وهي: التي لم يطلب فعلها من كل مكلف بعينه، وإنما المقصود حصول الفعل، قال الزركشي مبيناً ذلك بقوله: «انقسام السُّنَّة إلى كفاية وعين، والفرق بينهما أن **سُنَّة الكفاية: أن يكون القصدُ الفعل من غير نظر إلى الفاعل**، كتشميت العاطس، وابتداء السلام، والأضحية في حق أهل البيت الواحد، والعجب من قول القاضي حسين في باب الجمعة من تعليقه، والشاشي: إنه ليس لنا سُنَّة كفاية غير ابتداء السلام، **وسُنَّة العين: أن يقصد الفاعل** كسنن الوضوء، والصلاة وغيرها»[2].

ولعل أوَّل من وقفت عليه قد استعمل مصطلح سُنَّة العين هو ابن رشد (ت٥٢٠)، وإن كان يُظن أنه قد استُعمل قبل ذلك، وذلك لوجود خلاف بين العلماء

---

(١) انظر: (١/١٥٥).

(٢) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي (١/٢١٦) بتصرف.

في وجود سُنَّة الكفاية شرعاً حيث نقل الزركشي ـ كما في النقل السابق ـ خلاف القاضي حسين (ت٤٦٢)، وفخر الإسلام الشاشي الشافعي (ت٥٠٧) في عدم وجود سُنَّة الكفاية إلا في ابتداء السلام إذا كانوا جماعة، وهذا يدل على تداول أهل العلم لمصطلحَي سُنَّة العين وسنة الكفاية قبل ابن رشد، حيث قال: «وأما السُّنَّة فهي خمس صلوات سنَّها النبي ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ، وهي: الوتر، وصلاة الخسوف، والاستسقاء، والعيدين، وقد قيل في صلاة العيدين: إنهما واجبتان بالسُّنَّة على الكفاية، وإلى هذا كان يذهب شيخنا الفقيه ابن رزق رَحِمَهُ اللَّهُ، والأول هو المشهور المعروف أنهما سُنَّة على الأعيان»[1].

وكذلك ساق هذا المصطلح الكاساني الحنفي (ت٥٨٧) عند حديثه عن أحكام صلاة التروايح حيث قال: «ثم اختلف المشايخ في كيفية سُنَّة الجماعة، والمسجد، أنها سُنَّة عين أم سُنَّة كفاية؟ قال بعضهم: إنها سُنَّة على سبيل الكفاية إذا قام بها بعض أهل المسجد في المسجد بجماعة سقط عن الباقين»[2].

وبالنظر إلى النصَّين السابقين عن الفقيهين ابن رشد والكاساني يظهر للباحث أنهما استعملَا هذا المصطلح وقسيمه في سياق الحديث عن الأمور المندوب إليها والتي يعبر عنها بالسُّنَّة أيضاً، لكن لما كان إقامة بعض السنن ينظر فيها للمكلف أصالة ليقوم بها، وبعضها يكون المقصود فيها الإتيان بها دون النظر إلى الفاعل، اختلفت نظرة الفقهاء في بعض المسائل هل هي من باب سُنَّة الأعيان، والتي يطالب بها كل مكلف، أو تكون سُنَّة على الكفاية فيكون المقصود إيجاد الفعل دون النظر إلى فاعله؟

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد تتابع العلماء بعد ذلك في ذكر هذين المصطلحين وأنهما متفرعان عن مصطلح السُّنَّة، ومن أولئك العلماء:

ـ العز بن عبد السلام (ت٦٦٠) حيث تحدث عن المصالح التي يثاب المكلف على فعلها، ولا يعاقب على تركها، وبيَّن أنها على ضربين، حيث قال: «وهو ضربان، **أحدهما**: سُنَّة على الكفاية كالأذان والإقامة.

---

(١) انظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد (١/ ١٦٥).

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (١/ ٢٨٨).

والثاني: سُنَّة على الأعيان كالرواتب، وصيام الأيام الفاضلة، وصلاة العيدين والكسوفين»[١].

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث بيَّن أنه كما يتصور انقسام الواجب إلى عيني وكفائي، فكذلك يتصور انقسام السُّنَّة إلى عيني وكفائي، حيث قال: «إنَّ الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات، كالأذان والإقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالأموات من المندوبات، فهذه على الكفاية، والتي على الأعيان كالوتر والفجر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات»[٢].

ـ ابن جزي (ت٧٤١) ذكر سُنَّة العين وسُنَّة الكفاية عند الحديث عن المندوب، حيث قال رحمه الله: «وأما المندوب فهو التطوع، وهو على درجات أعلاها السُّنَّة، ودونها المستحب وهو الفضيلة، ودونها النافلة، وقد يقال: نافلة في المندوب مطلقاً، والندب قد يكون على الأعيان، وهو الآكد، كالوتر والفجر وصلاة العيدين، وقد يكون على الكفاية كالآذان، والإقامة، وما يفعل بالأموات من المندوبات»[٣].

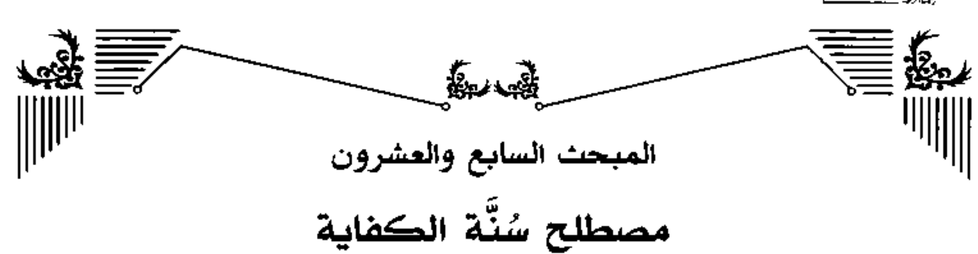
وقد ذكر مصطلح سُنَّة العين، وسنة الكفاية أيضاً: ابن السبكي (ت٧٧١)، والإسنوي (ت٧٧٢)، والزركشي (ت٧٩٤)، والمرداوي (ت٨٨٥)[٤].

وقد بيَّن المرداوي كلاًّ من سُنَّة العين، وسنة الكفاية فقال رحمه الله: «(العبادة إن طلب فعلها من كل واحد بالذات: كالخمس والنوافل، أو من واحد معين: كالخصائص، ففرض عين، وسنة عين، وإن طلب الفعل فقط، ففرض كفاية وسنة كفاية، قاله أصحابنا وغيرهم، كالسلام ونحوه».

وبناء على ما سبق فقد تفرع مصطلحَا سُنَّة العين وسنة الكفاية عن مصطلح السُّنَّة، فسنة العين وسنة الكفاية تفهمان في هذا السياق، وأنهما ما طلب فعلهما طلباً غير جازم، فإن كان المقصود فعله من كل مكلف فهو سُنَّة العين، وإن كان المقصود إقامة الفعل فحسب دون النظر للفاعل فسنة الكفاية.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (١/ ٥٣) بتصرف و (١/ ١٥٥ ـ ١٥٦)، وانظر كذلك: الفوائد في اختصار القواعد له (ص٦٢).
(٢) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ١١٧).
(٣) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص٢١٦ ـ ٢١٧).
(٤) انظر: رفع الحاجب (١/ ٥٠٦)، والتمهيد، للإسنوي (ص٧٥ ـ ٧٧)، ونهاية السول له (١/ ٤٤)، والبحر المحيط (١/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/ ٨٧٢ ـ ٨٧٤).



المبحث السابع والعشرون

مصطلح سُنَّة الكفاية

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح سُنَّة الكفاية مكوَّنٌ من لفظين، وهما:

ـ **السُّنَّة**: وسبق بيانها[١].

ـ **والكفاية**: وهي مشتقة من كفى يكفي كفاية إذا قام بالأمر، قال ابن فارس: «كفا: الكاف والفاء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على الحسب الذي لا مستزاد فيه، يقال: كفاك الشيء يكفيك، وقد كفى كفاية، إذا قام بالأمر»[٢].

وكفى الشيء يكفي كفاية فهو كافٍ إذا حصل به الاستغناء عن غيره، واكتفيت بالشيء استغنيت به أو قنعت به، وكل شيء ساوى شيئاً حتى صار مثله فهو مكافئ له[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ذكرت في مبحث مصطلح سُنَّة العين أن العلماء قسموا السُّنَّة باعتبار النظر للمكلف إلى: سُنَّة عين وسنة كفاية[٤].

ومن خلال البحث يظهر للناظر أن مصطلح سُنَّة الكفاية كان متداولاً بين أهل العلم في القرن الخامس الهجري، حيث أنكر القاضي حسين من الشافعية (ت٤٦٢) وجود سُنَّة الكفاية إلا في مسألة واحدة وهي ابتداء السلام من جماعة فقط، وقد نقل ذلك الزركشي في كتبه[٥].

---

(١) انظر: (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ١٨٨).

(٣) انظر: المصباح المنير (٢/ ٥٣٧)، ولسان العرب (١٥/ ٢٢٥).

(٤) انظر: (١/ ١٨١) فقد ذكرت تعريفاً لكلا القسمين.

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٩٢)، وتشنيف المسامع له (١/ ٢١٦).

❁ **المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

مصطلح (سُنَّة الكفاية) مرتبط بأصله وهو مصطلح (السُّنَّة)، إلا أن مصطلح (سُنَّة الكفاية) من حيث النظر لنشأته لم يحظَ باتفاق بين العلماء في قبوله وتداوله في مسائل العلم مثل قسيمه مصطلح سُنَّة العين، حيث إنَّ الثَّاني كان محل اتفاق بين العلماء من حيث تصوره ومن حيث وجوده في فروع المسائل الفقهية.

أما مصطلح (سُنَّة الكفاية) فقد تنازع أهل العلم في وجوده في الشريعة الإسلامية، واختلفوا في ذلك على قولين:

١ ـ **القول الأول**: ذهب القاضي حسين (ت٤٦٢)، وفخر الإسلام الشاشي (ت٥٠٧) وكلاهما من الشافعية إلى إنكار وجود سُنَّة الكفاية، فأما القاضي حسين فقد أنكر وجودها إلا في صورة واحدة، وهي ابتداء السلام من جماعة فيتصور وجودها فيه فقط[١]، وأما الشاشي فنقل عنه الزركشي نقلين؛ **الأول**: في كتابه «التشنيف» حيث نقل عنه مثل قول القاضي حسين[٢]، **والثاني**: في كتابه «البحر المحيط» فقد نقل عنه إنكار وجود سُنَّة الكفاية في الشرع مطلقاً، حيث قال الشاشي: «لم نرَ في أصول الشرع سُنَّة على الكفاية بحال»[٣]، والذي يظهر لي ـ والعلم عند الله ـ أن الأظهر هو النقل الثاني والذي ينكر فيه الشاشي وجود سُنَّة الكفاية مطلقاً، والدليل على ذلك أن الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه «البحر» نقل كلاماً للشاشي بنصه مستدلاً به على قوله في إنكار وجود سُنَّة الكفاية مطلقاً، قال الزركشي: «المشهور وقوع سُنَّة الكفاية، وخالف في ذلك الشاشي، وقال في كتابه: «المعتمد» في صلاة الجمعة ما نصه: لم نرَ في أصول الشرع سُنَّة على الكفاية بحال، والسنن معلومة ويخالف الفرض حيث انقسم إلى عين وكفاية، فإن في الكفاية فائدة، وهي السقوط بفعل البعض على الباقين، والسُّنَّة لا يظهر لها أثر في كونها على الكفاية؛ لأنها لا إثم في تركها فتسقط كمن ترك بفعل من فعل، وإنما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلاً، ولا يجوز أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهة تساويه.

ألا ترى أنه إذا دخل المسجد جماعة سُنَّ لهم تحية بالمسجد، ولا تسقط سُنَّة

---

(١) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/٢١٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/٢١٦).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/٣٨٩).

التحية في حق بعضهم بفعل البعض؟ وهذا لأن فرض الكفاية موجه على الجماعة احتياطاً؛ ليحصل ذلك الفرض، فإذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقين، والسُّنَّة إنما أمر بها استحباباً لحظ المأمور في تحصيل الثواب له، فلا يحصل له ثواب بما لا كسب له فيه. ا.هـ»[1].

فنلحظ من كلام الشاشي أنه أنكر وجود سُنَّة الكفاية واستدل لذلك:

ـ بأن الغرض من الكفاية سقوط الإثم عن البعض بفعل البعض الآخر، وهذا لا يتصور في السُّنَّة؛ إذ المقصود منها تحصيل الثواب للمكلف.

ـ وبأنه لو دخل جماعة المسجد سُنَّ لهم صلاة ركعتين تحية للمسجد، ولا تسقط التحية في حق البعض بفعل البعض الآخر.

٢ ـ **القول الثاني**: ذهب جماهير أهل العلم إلى القول بوجود سُنَّة الكفاية في الشرع، وأنها قسيم لسنة العين؛ بل إن القرافي رَحِمَهُ اللهُ ردَّ على القول الأول فقال: «إن الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالآذان والإقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالأموات من المندوبات فهذه على الكفاية، والتي على الأعيان كالوتر والفجر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات»[2].

فالقرافي رَحِمَهُ اللهُ ردَّ على أصحاب القول الأول بدليل التصور والوجود؛ أي بتصور وقوعه، وكذلك وجدت أمثلة في الشرع هي في حقيقتها سنن على الكفاية، وضرب لذلك مثلاً: كالآذان والإقامة وتشميت العاطس.

وقد تعامل جمهور العلماء مع مصطلح سُنَّة الكفاية بالإقرار بوجوده، وضرب الأمثلة له، ولم يتعرض غالبهم لخلاف القاضي حسين والشاشي؛ بل إن الزركشي عندما نقل قولهما تعجب من ذلك حيث قال: «والعجب من قول القاضي حسين في باب الجمعة من تعليقه، والشاشي: إنه ليس لنا سُنَّة كفاية غير ابتداء السلام»[3]، وزاد في موطن آخر من كتبه أن كلامهم مستدرك بوجود أمثلة أخرى هي في حقيقتها

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٨٩).

(٢) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ١١٧).

(٣) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ٢١٦).

سُنَّة على الكفاية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ونقل الشاشي عن القاضي الحسين: ليس لنا سُنَّة على الكفاية، إلَّا الابتداء بالسلام، وهو مستدرك بالأذان والإقامة والتسمية على الأكل وشاة الأضحية، فإذا ضحى واحد في بيته أقام شعار السُّنَّة، وتشميت العاطس، وما يفعل بالميت مما ندب إليه»(١).

وقد نقلت نصوص أهل العلم في تقرير سُنَّة الكفاية وضرب الأمثلة لها في مبحث مصطلح سُنَّة العين فأغنى عن إعادته هنا(٢).

فمن خلال ما سبق يظهر للناظر أن مصطلح سُنَّة الكفاية وقع حوله خلاف في تصور وقوعه، وأن القاضي حسين والشاشي أنكرا وجود هذا النوع من السنن، فالشاشي ينكر مطلقاً، والقاضي حسين ينكر وجوده إلا في ابتداء السلام من جمع، وأما جماهير العلماء فيرون انقسام السُّنَّة باعتبار المكلف إلى: سُنَّة عين، وسنة كفاية، وقد استعملوا المصطلحين سواء في مجال التقعيد أو مجال التطبيق، ولم يظهر لي أي تطور طرأ على مصطلح سُنَّة الكفاية عند القائلين به وهم الجمهور؛ بل إنهم متفقون على مضمونه.



---

(١) انظر: المنثور، للزركشي (٢/ ٢١٠).

(٢) انظر: (١/ ١٨٢).



المبحث الثامن والعشرون

مصطلح المباح

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المباح في اللغة مأخوذ من مادة (بوح) والتي تدل على سعة الشيء وظهوره، قال ابن فارس: «الباء والواو والحاء أصل واحد، وهو سعة الشيء وبروزه وظهوره، فالبوح جمع باحة، وهي عرصة الدار، ومن هذا الباب إباحة الشيء، وذلك أنه ليس بمحظور عليه، فأمره واسع غير مضيق»[(١)].

وأبحتك الشّيء: أحللته لك، وأباح الشيء: أطلقه، والمباح: خلاف المحظور[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ المباح في حديثين رُوِيَا عن النبي ﷺ، **وهما:**

١ - «مَكَّةُ مُبَاحٌ أَوْ مُنَاخٌ لَا تُبَاعُ رِبَاعُهَا، وَلَا تُؤَاجَرُ بُيُوتُهَا»[(٣)].

٢ - «أبغض المباح إلى الله الطلاق»[(٤)].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٣١٥).   (٢) انظر: لسان العرب (٢/ ٤١٦) بتصرف.

(٣) رواه الفاكهي في أخبار مكة (٣/ ٢١٤)، والحديث ضعفه ابن حجر بدون لفظة «مباح»، انظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ٢٣٦)، ولم أقف على لفظة «مباح» إلا عند الفاكهي، والله أعلم.

(٤) رواه أبو داود برقم (٢١٧٨)وابن ماجه برقم (٢٠١٨) بلفظ الحلال بدل المباح، وقال ابن حجر: «رُوِيَ أَنَّهُ ﷺ قَالَ: «أَبْغَضُ الْمُبَاحِ إلَى اللهِ الطَّلَاقُ»؛ أَبُو دَاوُد وَابْنُ مَاجَهْ وَالْحَاكِمُ، مِنْ حَدِيثِ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ بِلَفْظِ (الْحَلالِ) بَدَلَ (الْمُبَاحِ) وضعّفه». انظر التلخيص الحبير ط قرطبة (٣/ ٤١٧) وكذلك ضعفه الألباني في إرواء الغليل (٧/ ١٠٦)، وانظر لشرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٦٢) حيث أورد نص الحديث الذي في المتن وخرج عليه بعض معاني المباح.

وكذلك استعمل لفظ الإباحة الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (ت٧٣) حيث سُئل عن العبد يتزوج بغير إذن مولاه فيعطي الصداق فيعلم به مولاه فقال: «لا صداق لها، هي إباحة فرجها»[(١)]؛ أي: أن ما دُفع للأمة من مال لا يعتبر صداقاً لها، وإنما يكون مقابل ما استحل من فرجها.

وهذا الاستعمال من الصحابي الجليل جاء في سياق المعنى اللغوي لكلمة الإباحة على ما هو معهود العرب من لسانها.

ويبدو أن هذه الآثار كانت هي البداية لنشوء مصطلح المباح.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ورد لفظ المباح في عدد من الآثار، واستعمله علماء السلف في سياق بيان رفع الحرج والجناح، يقول القرافي (ت٦٨٤): «وتفسير الإباحة بنفي الحرج مطلقاً حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين، وبه وردت السُّنَّة في الحديث المتقدم[(٢)]؛ وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين»[(٣)].

ولقد كان الشافعي رحمه الله (ت٢٠٤) من المكثرين من استعمال هذا المصطلح، ويظهر هذا جلياً في ثنايا كتبه، فقال مثلاً في كتابه «اختلاف الحديث»: «وقد سمعت أن النبي ﷺ أوتر أول الليل وآخره في حديث يثبت مثله، وحديث دونه، وذلك مما وصفت من المباح له أن يوتر في الليل كله، ونحن نبيح في المكتوبة أن يصلي في أول الوقت وآخره، وهذا في الوتر أوسع منه»[(٤)]، وقال في «الرسالة»: «هذا أُمِرَ بِأَمْرٍ في مباحٍ حلال له، فأحلَلْتُ له ما حلَّ له، وحرَّمتُ عليه ما حُرِّم عليه، وما حرِّم عليه غيرُ ما أُحلَّ له، ومعصيته في الشيء المباح له لا تحرِّمه عليه بكل حال، ولكن تُحَرِّم عليه أن يفعل فيه المعصيةَ»[(٥)]، وقال في «الأم»: «ولا بأس بالإجارة على الحج وعلى العمرة وعلى الخير كله، وهي على عمل الخير أجوز منها على ما ليس بخير ولا بِرٍّ من المباح»[(٦)]، إلا أن الشافعي لم يعرِّف المباح.

---

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٣/٣٦٩).
(٢) يشير إلى حديث «أبغض المباح إلى الله الطلاق» المتقدم (ص٤٠٤).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٦٢).
(٤) انظر: كتاب اختلاف الحديث ملحقاً بكتاب الأم (٨/٦٠١).
(٥) انظر: الرسالة، للشافعي (ص٣٥٤).
(٦) انظر: الأم، للشافعي (٢/١٤٠).

ولعل الجصاص (ت٣٧٠) أول من عرَّف المباح في عدة مواطن من كتابه «الفصول» حيث قال: «فالمباح: ما لا يستحق المكلف بفعله ثواباً، ولا بتركه عقاباً»[1]، وقال في موطن آخر: «حدُّ المباح ما لا تبعة على فاعله من المكلفين»[2].

فنلحظ في تعريف الجصاص أنه عرَّف المباح بأحكامه، حيث إنَّ من أحكامه عدم ترتب الثواب على الفعل، ولا ترتب العقاب على الترك.

ثم سلك الأصوليون ـ بعد ذلك ـ في تعريف المباح عدة مسالك، فمنهم من عرَّف المباح بعدم الثواب والعقاب، ومنهم من عرَّفه بنفي المدح والذم، ومنهم من عرَّفه بالتخيير، ومنهم من عرَّفه بالإذن[3]، وحاول بعضهم الجمع بين بعض ما سبق ليَسلم تعريفه من الاعتراضات التي وُجهت لغيره، **وفيما يلي بيان لتلك التعريفات:**

١ ـ تعريف المباح بعدم الثواب والعقاب:

ويعتبر الجصاص (ت٣٧٠) أول من وقفت عليه من الأصوليين الذين عرَّفوا المباح بذلك، حيث قال: «فالمباح: ما لا يستحق المكلف بفعله ثواباً، ولا بتركه عقاباً»[4]، وقد تبعه في ذلك جمع من الأصوليين ـ باختلاف يسير في العبارات ـ منهم القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢)، وابن حزم (ت٤٥٦)، والخطيب البغدادي (ت٤٦٢)، وصفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)[5].

حيث قال القاضي عبد الوهاب: «وأما حدُّ المباح فما استوى أحواله من المكلفين، وهو ما لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه»[6].

واعتُرض على هذا التعريف بأنه منتقض بأفعال الله تعالى؛ فإنها كذلك وليست متصفة بكونها مباحة[7].

---

(١) انظر: الفصول، للجصاص (٣/ ٢٤٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٥٢) و (٢/ ٩١) من الكتاب نفسه.

(٣) انظر: المباح في الشريعة الإسلامية لموفق سدايو (ص٣٧ وما بعدها).

(٤) انظر: الفصول، للجصاص (٣/ ٢٤٧).

(٥) انظر: رسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة، لابن القصار (ص٢٣٢)، والإحكام، لابن حزم (١/ ٤٤)، والفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١١٩)، وقواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص٧٢).

(٦) انظر: المقدمة (ص٢٣٢).

(٧) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٣).

٢ ـ تعريف المباح بنفي المدح والذمّ:

وقد عرَّفه البيضاوي (ت٦٨٥) بقوله: «والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم»[(١)]، وقد تبعه في ذلك المرداوي (ت٨٨٥) حيث قال: «ما خلا من مدح وذم لذاته»[(٢)].

واعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لصدقه على أفعال غير المكلفين كالنائم والساهي، وهي ليست مباحة، إضافة إلى أن فيه حشواً؛ لأنه لا داعي إلى قوله (ولا ذم) فلو حذفه من التعريف لا يرد عليه شيء؛ لأن المدح يتعلق بترك الحرام والمكروه كما يتعلق بفعل الواجب والمندوب[(٣)].

٣ ـ تعريف المباح بالتخيير في فعله وتركه:

وقد عرَّفه بذلك الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «وأما المباح فهو ما خيَّر الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر»[(٤)]، وقد تبعه في ذلك بعض الأصوليين منهم السمرقندي (ت٥٣٩) حيث قال عنه: «ما يتخير العاقل فيه بين الترك والتحصيل شرعاً»[(٥)]، وقد اعترض على هذا التعريف بأنه منقوض بخصال الكفارة المخيرة، فإنه ما من خصلة منها إلا والمكفر مخيَّرٌ بين فعلها وتركها، وبتقدير فعلها لا تكون مباحة بل واجبة، وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخيَّرٌ بين فعلها وتركها مع العزم، وليست مباحة بل واجبة[(٦)].

٤ ـ تعريف المباح بالإذن:

وأوَّل من عرَّفه بذلك من الأصوليين أبو يعلى (ت٤٥٨)، حيث قال: «والمباح: كل فعل مأذون فيه لفاعله، لا ثواب له في فعله، ولا عقاب في تركه»[(٧)]، وشرح تعريفه بقوله: «وفيه احتراز من فعل المجانين والصبيان والبهائم؛ لأنه لا يصح إذنهم وإعلامهم به، ولا يدخل على ذلك أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يجوز أن يوصف بأنه مأذون له في فعله»[(٨)].

---

(١) انظر: منهاج البيضاوي مع شرحه معراج المنهاج، للجزري (٥٦).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/١٠١٩).

(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي (١/٢٥). (٤) انظر: البرهان (١/١٠٨).

(٥) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٦٨).

(٦) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١٢٣). (٧) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/١٦٧).

(٨) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/١٦٧).

ووافقه في ذلك بعض الأصوليين كالشيرازي (ت٤٧٦)، وأبي الخطاب (ت٥١٠)، وابن عقيل (ت٥١٣)، والسهروردي (ت٥٨٧)[1].

٥ ـ تعريف المباح بعدم الضرر:

وقد عرَّفه بذلك الرازي (ت٦٠٦) حيث قال: «وأما المباح فهو: الذي أعلم فاعله أو دلَّ على أنه لا ضرر في فعله وتركه، ولا نفع في الآخرة»[2]، ولعله استفاد هذا التعريف من الغزالي، حيث قال: «ويمكن أن يُحدَّ بأنه الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه»[3].

وقد اعترض عليه بأنه غير جامع؛ لأنه يخرج منه الفعل الذي خيَّر الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله، أو دلالة الدليل السمعي على استواء فعله في المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى، فإنه مباح وإن اشتمل فعله وتركه على الضرر[4].

٦ ـ تعريف الإباحة بالإذن مع عدم الذم والمدح لفاعله:

وقد اجتهد بعض الأصوليين في تحاشي الاعتراضات السابقة والتي وُجِّهت على تعريفات المباح، فحاول صناعة تعريف سالم من ذلك، ومن أولئك الغزالي (ت٥٠٥) حيث نقد بعض التعريفات، ثم ارتضى هذا التعريف حيث قال: «بل حدُّه أنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذمٍّ فاعله ومدحه ولا بذمِّ تاركه ومدحه»[5]، وإن كان في الواقع قد استفاد من تعريف أبي يعلى السابق، وقد تبعه في ذلك ابن قدامة (ت٦٢٠)، والطوفي (ت٧١٦)، والشاطبي (ت٧٩٠)، والزركشي (ت٧٩٤)[6].

ولقد كان جهد الآمدي (ت٦٣١) بارزاً في نقد تعريفات المباح، مما جعله يجتهد في صناعة تعريف ـ يعتبر الأكثر سلامة من الاعتراضات ـ فقال في ذلك: «والأقرب في ذلك أن يقال: **هو ما دلَّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير**

---

(١) انظر: التبصرة، للشيرازي (ص٥٣٣)، والتمهيد، لأبي الخطاب (١/ ٦٦)، والواضح، لابن عقيل (١/ ٢٨)، والتنقيحات، للسهروردي (ص١٨٤).

(٢) انظر: المحصول (١/ ١٠٢).

(٣) انظر: المستصفى (ص٥٣).

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٣).

(٥) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٥٣).

(٦) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٢٨)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٣٨٦)، والموافقات، للشاطبي (١/ ١٧١)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٦٤).

فيه بين الفعل والترك من غير بدل»[١].

ثم شرح تعريفه بقوله: «فالقيد الأول فاصلٌ له عن فعل الله تعالى، والثَّاني: عن الواجب الموسَّع في أول الوقت، والواجب المخيَّر»[٢].

ومما سبق يظهر أن مصطلح المباح مرَّ بمرحلتين هما:

١ ـ **اصطلاح المتقدمين**: وفي هذه المرحلة كان يطلق المباح ويراد به نفي الحرج مطلقاً حتى يندرج فيه الواجب والمندوب والمكروه والمباح، ولا يدخل في ذلك الحرام.

٢ ـ **اصطلاح المتأخرين**: وفي هذه المرحلة كان يطلق المباح ويراد به المعنى المستقر عند الأصوليين، وهو المعبر عندهم باستواء الطرفين فلا يندرج تحته الوجوب ولا غيره، وأوَّل من عرَّفه بذلك الجصاص كما سبق، وتتابع بعده الأصوليون في تعريف المباح بهذا الإطلاق وخصُّوه به.

وقد نبَّه القرافي (ت٦٨٤) على هذين الإطلاقين ـ وإن كان الرازي قد سبقه فأشار إلى طرف من ذلك في «المحصول»[٣] ـ فقال القرافي في «نفائس الأصول»: «وفسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام، وهذا هو تفسير المتقدمين، والثابت في موارد السُّنَّة، وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون»[٤].

ومما يحسن التنبيه عليه أن كثيراً من الأصوليين صرَّحوا بأن من أسماء المباح: الحلال، وممّن صرَّح بذلك ابن حزم (ت٤٥٦)[٥]، وكذا الرازي (ت٦٠٦) حيث قال: «وأما الأسماء فالمباح يقال له: إنه حلال طلق»[٦]، وتبعه السراج الأرموي (ت٦٨٢)، وصفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)، وابن جزي (ت٧٤١)، والزركشي (ت٧٩٤)[٧].

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٣). (٢) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٣).
(٣) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٢).
(٤) انظر: نفائس الأصول، للقرافي (١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠).
(٥) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٤).
(٦) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٢).
(٧) انظر: التحصيل لسراج الدين الأرموي (١/ ١٧٤)، وقواعد الأصول ومعاقد الفصول، للبغدادي (ص٧٧)، وتقريب الأصول، لابن جزي (ص٥٩)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٦٤).




المبحث التاسع والعشرون

مصطلح الحلال

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الحلال في لغة العرب مأخوذ من الحل، وهو الفتح والإطلاق، قال ابن فارس: «حل: الحاء واللام له فروع كثيرة ومسائل، وأصلها كلها عندي فتح الشيء، لا يشذ عنه شيء.

يقال حللت العقدة أحلها حلاً، والحلال: ضد الحرام، وهو من الأصل الذي ذكرناه، كأنه من حللت الشيء، إذا أبحته وأوسعته لأمر فيه»(١).

والحِلُّ بالكسر الحلال، وهو ضد الحرام، فكأن الحلال فيه معنى السعة والإذن والإطلاق.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لفظ (الحلال) ورد في القرآن والسُّنَّة في مواطن كثيرة، منها:

١ ـ قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

٢ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن**»(٢).

٣ ـ وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «**لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُبَالِي الْمَرْءُ بِمَا أَخَذَ الْمَالَ أَمِنْ حَلَالٍ أَمْ مِنْ حَرَامٍ**»(٣).

والحلال هنا يدل على ما أذن الله فيه.

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٢٠).

(٢) رواه البخاري برقم (٥٢)، ومسلم برقم (٤١٠١).

(٣) رواه البخاري برقم (٢٠٨٣).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرتُ في المطلب السابق أن مصطلح الحلال ورد في القرآن والسُّنَّة، وكان المراد به: ما أذن الله فيه، جرياً على ما هو معهود من «لسان العرب» في استعمالهم للفظ الحلال.

وقد جاء في نصوص كثيرة في مقابلة الحرام، فيفهم من ذلك أن الحلال ما سوى الحرام، والحرام معلوم حدُّه، وهو: «مَا يَنْتَهِضُ فِعْلُهُ سَبَباً لِلذَّمِّ شَرْعاً بِوَجْهٍ مَا مِنْ حَيْثُ هُوَ فِعْلٌ لَهُ»[1]، وبناء عليه فيندرج تحت الحلال: الواجب والمندوب والمكروه والمباح.

وقد استعمل السلف ـ كذلك ـ لفظ الحلال في فتاويهم وحديثهم بنفس المعنى المعهود في «لسان العرب»، فمن ذلك:

١ ـ ما رواه ابن عباس ﵄ قال: أشهد على أبي بكر ﵁ أنه قال: «السمكة الطافية حلال، فمن أرادها أكلها»[2].

٢ ـ «وسُئل رافع بن خديج عن كري الأرض البيضاء بالذهب والفضة، فقال: حلال لا بأس به»[3].

وأول تعريف مستقل لمصطلح الحلال وقفت عليه هو تعريف السمرقندي (ت٥٣٩) حيث قال: «وأما حدُّ الحلال: فهو المطلق بالإذن، وقيل: التحليل إطلاق الفعل لمن يجوز عليه المنع والحجر»[4]، ثم شرح تعريفه بقوله: «والتقييد بالإذن، وزيادة معنى على كونه مطلقاً، احتراز عن فعل المجانين والبهائم، فإنه لا يوصف بالحل؛ لأنه لا إذن في حقهم ولا حجر»[5].

وكثير من الأصوليين يرى أن الحلال هو المباح، وممن صرَّح بذلك ابن حزم (ت٤٥٦) حيث قال: «والإباحة تسوية بين الفعل والترك لا ثواب على شيء منهما ولا عقاب، كمن جلس متربعاً أو رافعاً إحدى ركبتيه، أو كمن صبغ ثوبه أخضر، أو

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١١٣).
(٢) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٤/٥٠٣).
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٤٩١).
(٤) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٦٦).
(٥) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٦٦).

لازودياً، وسائر الأمور كذلك، وهو الحلال»[1].

وكذا قال الرازي (ت٦٠٦)، والسراج الأرموي (ت٦٨٢)، وصفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)، وابن جزي (ت٧٤١)، والزركشي (ت٧٩٤)[2].

وبناءً عليه فكل ما قيل من تعريفات للمباح التي ذكرها الأصوليون يصح أن تقال في الحلال؛ لأنه مرادف له.

إلا أن بعض الأصوليين ذكر أن الحلال قد يطلق أيضاً على الواجب والمندوب والمكروه والمباح، قال المرداوي (ت٨٨٥): «قوله: (ويطلق هو والحلال على غير الحرام)، (فيعم) الأحكام (الأربعة)، وهي: الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح، لكن المباح يطلق على الثّلاثة، والحلال على الأربعة. فيقال للواجب والمندوب والمكروه: مباح، ويقال لهذه الثّلاثة وللمباح: حلال، لكن إطلاق المباح على ما استوى طرفاه هو الأصل»[3].

ويظهر من خلال ما سبق أن لفظ الحلال يطلق ويراد به أمران:

١ ـ **الإطلاق الأول**: يراد به كل ما سوى الحرام، فيصح أن يوصف الواجب والمندوب والمكروه والمباح، بأنهم من الحلال، وهذا الذي يُفهم من الآيات والأحاديث السابقة الذكر حيث جعلت القسمة ثنائية، إما حلال أو حرام، فكل ما ليس بحرام يصح وصفه بكونه حلالاً، وهذا الذي صرَّح به المرداوي حيث ذكر أن الحلال قد يطلق على الأربعة: الواجب والمندوب والمكروه والمباح.

فيصح إطلاق لفظ الحلال على الواجبات والمندوبات والمكروهات والمباحات حيث إنَّ الجميع ليس بحرام، وإن كانت تتفاوت في درجات الطلب.

٢ ـ **الإطلاق الثاني**: يراد بالحلال، المباح الأصولي وهو ما استوى طرفاه، وقد قال بذلك جمع من الأصوليين كابن حزم والرازي وغيرهما كما سبق.

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٤).

(٢) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٢)، والتحصيل لسراج الدين الأرموي (١/ ١٧٤)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٧٧)، وتقريب الوصول (ص٥٩)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٦٤).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٠٢٣ ـ ١٠٢٤).



المبحث الثلاثون

مصطلح الجائز

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الجائز في لغة العرب مأخوذ من جَوَزَ، تقول: جُزْتُ الموضع أجوزُهُ جَوازاً: سلكته وسرت فيه، وأَجَزْتُهُ: خَلَّفْتُهُ وقطعته وعبرته.

قال ابن فارس: «جوز: الجيم والواو والزاء، أصلان: **أحدهما**: قطع الشيء، **والأصل الآخر**: جزت الموضع سرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته، وأجزته نفذته، والجواز: الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث، يقال: منه استجزت فلاناً فأجازني، إذا أسقاك ماء لأرضك أو ماشيتك»[1].

وجاز به وجاوزه جوازاً: سار فيه، وخلفه، وأجاز له: سوغ له، وأجاز له البيع: أمضاه، وتجاوز عن ذنبه: لم يؤاخذه به[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ (الجائز) في كلام النبي ﷺ ومن ذلك:

١ ـ قوله ﷺ: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلْحاً حَرَّمَ حَلَالاً، أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً»[3]؛ أي: نافذ.

٢ ـ وقوله ﷺ: «ضَحُّوا بِالْجَذَعِ مِنَ الضَّأْنِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ»[4].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٤٩٤) بتصرف، والصحاح، للجوهري (٣/ ٨٧٠).

(٢) انظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي (١/ ٥٠٦).

(٣) انظر: سنن الترمذي برقم (١٣٥٢)، وسنن ابن ماجه برقم (٢٣٥٣)، ومسند أحمد برقم (٨٧٨٤). وانظر: نصب الراية (٤/ ١١٢).

(٤) انظر: مسند أحمد برقم (٢٧١١٧). وحسّن إسناده الأرناؤوط، وانظر: البدر المنير، لابن الملقن (٩/ ٢٧٩).

قال المناوي عند شرحه للحديث: «(فإنه جائز) أي: مجزئ في الأضحية»[١].

ففي الحديثين السابقين استُعمل لفظ الجائز في سياقه اللغوي، الذي هو بمعنى العبور والكفاية والنفاذ.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

نشأ مصطلح (الجائز) في عهد التشريع، وجاء وروده في أحاديث النبي ﷺ بمعناه اللغوي المعهود عند العرب في لسانها، فجاء بمعنى النفاذ والكفاية وعدم المؤاخذة والمجاوزة.

وقد سار الصحابة والتابعون في استعمال هذا اللفظ بمدلوله اللغوي الذي يفيد السعة في الأمر، والكفاية، وعدم المؤاخذة والنفاذ، فمن تلك الآثار:

١ ـ قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه»[٢].

٢ ـ وقد بلغ ابن عباس رضي الله عنهما، أن ابن مسعود رضي الله عنه يقول: «إن طلق ما لم ينكح فهو جائز»، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أخطأ في هذا، إن الله عز وجل يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن»[٣].

٣ ـ وعن عطاء «في الرجل يقول للرجل: انطلق فطلِّق عني فلانة، قال: هو جائز، إن طلق جاز»[٤].

وأما عند الأصوليين فقد اختلفت عباراتهم في تحديد المراد من لفظ الجائز، فمنهم من جعل الجائز ما أُذن فيه، ومنهم من جعله مرادفاً لمصطلح المباح، ومنهم من أشار إلى أن الجائز له عدة إطلاقات تختلف بحسب السياق، وفيما يلي سردٌ تاريخيٌ لنشأة مصطلح الجائز:

ـ وأوَّل من عرَّف الجائز هو أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨) حيث قال: «الجائز: ما أذن في فعله، فيشمل الواجب ويخرج الحرام»[٥]، ثم ذكر تعريفاً آخر

---

(١) انظر: فيض القدير، للمناوي (٤/٢٥٣).

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٢٥).

(٣) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦/٤٢٠).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٤٣).

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/٢٤).

للجائز فقال: «وقيل: ما لا يأثم بفعله ولا تركه»[١]، ورجح الحدَّ الأول فقال: «والحدُّ الأول هو الصحيح؛ لأنه من وصف واحد»[٢].

فيُفهم من تعريف أبي إسحاق أن مصطلح الجائز يطلق على الأحكام التكليفية الخمسة ما عدا الحرام؛ لأن جميعها مأذون في فعلها، فيصح إطلاقه على الواجب والمندوب والمكروه والمباح، وقد ضعَّف رحمه الله التعريف الذي يحدُّ الجائز (بما لا يأثم بفعله ولا تركه) والذي هو حدُّ المباح الأصولي، فيفهم من كلامه أيضاً عدم صحة قصر لفظ الجائز على المباح الأصولي، فالجائز عنده أعمُّ من المباح الأصولي.

وقريب من هذا التعريف تعريف الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرَّف الجائز بقوله: «الجائز ما لا عقاب على فعله»[٣]، وهذا التعريف يندرج فيه الواجب والمندوب والمباح والمكروه؛ وذلك لأن فاعلها لا يعاقب، بخلاف الحرام فإنه يعاقب بفعله.

ـ وقد أتى بعده أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩) فعرَّف الجائز بقوله: «**والجائز: ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه**، وأصله من جزت المكان إذا عبرته كأنه الشيء إذا وقع جاز ومضى ولم يحبسه مانع»[٤].

وقد نحى نحوه جماعة من الأصوليين كالسهروردي (ت٥٨٧)، وابن رشيق (ت٦٣٢)، وصفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)، وابن جزي (ت٧٤١)[٥].

وبذلك تكون تعريفات هؤلاء العلماء للجائز مرادفة للمباح الأصولي، فلا يوصف بالجائز كلٌّ من الواجب والمندوب والمكروه، بخلاف المباح فيصح وصفه به.

ـ ثم جاء بعده القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨) فذكر للجائز إطلاقين وهما: ما وافق الشريعة، فيدخل في هذا الوصف الأحكام التكليفية ما عدا الحرام، والآخر: في باب العقود، فالعقد الجائز هو الذي للعاقد فسخه بكل حال أو لا يؤول إلى

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/ ٢٤). (٢) انظر: المرجع السَّابق.
(٣) انظر: المستصفى (ص٥٩).
(٤) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٢٤).
(٥) انظر: التنقيحات، للسهروردي (ص١٨٤)، لباب المحصول، لابن رشيق (١/ ٢٢٤)، قواعد الأصول، للبغدادي (ص٧٧)، تقريب الوصول، لابن جزي (ص٥٩).

اللزوم، وذلك في مقابل العقد اللازم وهو الذي ليس للعاقد فسخه، فقال ﷺ: «**والجائز: ما وافق الشريعة**، فإذا قلنا: صلاة جائزة، وصوم جائز، وبيع جائز، فإنما نريد أنه موافق للشريعة.

وقد يقول الفقهاء: الوكالة عقد جائز، وكذلك عقد الشركة والمضاربة، يريدون أنه ليس بلازم، ويكون حدُّ ذلك: **كل عقد للعاقد فسخه بكل حال، أو لا يؤول إلى اللزوم**»[(١)]، وقد تبعه في التنبيه على ذلك أبو الخطاب (ت٥١٠)، وابن عقيل(ت٥١٣)، وابن تيمية (ت٧٢٨)، والزركشي (ت٧٩٤)، والمرداوي (ت٨٨٥)[(٢)].

ـ أما السمرقندي (ت٥٣٩) فنحى في تعريفه للجائز منحىً آخر، حيث يرى أن الجائز في عرف الشرع: «**يستعمل بمعنى الاحتساب والاعتبار في حق الحكم**»[(٣)]، ويشرح ذلك بقوله: «يقال: صلاة جائزة وبيع جائز ونافذ؛ أي: محسوب معتبر في الشرع يظهر نفاذه إلى حصول ما وضع له في الشرع من الثواب في العبادات، والحكم المقصود الذي شرع في المعاملات مع الأمن عن الذم والإثم شرعاً»[(٤)]، وتبعه في ذلك اللامشي[(٥)].

ـ وجاء ابن الحاجب (ت٦٤٦) في القرن السابع فحصر إطلاقات المباح في أربعة إطلاقات وهي:

١ ـ المباح.

٢ ـ ما لا يمتنع شرعاً أو عقلاً.

٣ ـ ما استوى الأمران فيه فيهما؛ أي: في الشرع والعقل.

٤ ـ المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين[(٦)].

---

(١) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/١٦٨).

(٢) انظر: التمهيد، لأبي الخطاب (١/٦٦)، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/١٣٧)، المسودة (ص٥٧٧)، البحر المحيط، للزركشي (٢/٢٤)، التحبير، للمرداوي (٣/١٠٣٣).

(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٦ ـ ٥٧).

(٤) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي ص٥٦ ـ ٥٧.

(٥) انظر: أصول الفقه، للامشي (ص٦٥).

(٦) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه رفع الحاجب، لابن السبكي (٢/٥).

وشرح الأصفهاني (ت٦٨٨) عبارة ابن الحاجب بقوله: «وفي الاصطلاح يطلق على معان: على المباح الشرعي، وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعاً، فيتناول الواجب والمندوب والمكروه، وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلاً، فيتناول الواجب والممكن الخاص، وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه، وهو المراد بقوله: «ما استوى الأمران فيه» وهو الممكن الخاص، فيكون أخص ممن قبله، وعلى ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع، وباعتبار الاستواء.

والمعنى: أن الجائز يطلق في الشرع على ما يشك أنه لا يمتنع شرعاً، وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه شرعاً، وفي العقل على ما يشك أنه لا يمتنع عقلاً، وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه عقلاً»[1].

وقد تبعه في ذلك جماعة من الأصوليين منهم ابن مفلح، وابن السبكي، وابن أمير الحاج وغيرهم[2].

لقد مرّ مصطلح الجائز بدءاً من نشأته في عصر التشريع، ومروراً بنموه عبر القرون إلى استقراره عند أهل الاصطلاح بعدة مراحل يمكن حصرها في **ثلاث مراحل**:

١ ـ المرحلة الأولى:

استعمل لفظ الجائز ويراد به النفاذ والعبور والإذن، على ما هو مدلول اللفظ في لغة العرب ولسانها، ويظهر هذا جلياً في الأحاديث النبوية وكلام السلف.

٢ ـ المرحلة الثانية:

استعمل لفظ الجائز ليشمل كل ما أذن في فعله شرعاً، وهذا ما نصّ عليه أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨)، وبذلك يندرج تحت لفظ الجائز كلٌ من الواجب والمندوب والمكروه والمباح؛ بل إن أبا إسحاق ضعَّف التعريف الذي يجعل الجائز مرادفاً للمباح كما سبق بيانه، وقد تبعه جماعة من الأصوليين ارتضوا هذا الاستعمال وقد سبق ذكرهم.

---

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨).

(٢) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٢٤١) ورفع الحاجب، لابن السبكي (٢/ ٥) والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٤٤).

ويمكن أن نجعل من عرَّف الجائز بأنه: ما وافق الشريعة ـ كأبي يعلى ومن تبعه ـ من هذه المرحلة، حيث إنَّ الواجب والمندوب والمكروه والمباح موافق للشريعة، بخلاف من فعل الحرام، فإنه خالف الشرع ولم يوافقه، فيكون تعريف أبي إسحاق وأبي يعلى وإن اختلفَا في العبارة، فإنهما يتفقان في الثمرة، حيث إنَّ ما أذن الشرع في فعله يصحُّ وصفه بأنه موافق للشرع، والعكس صحيح.

وبناء عليه فيمكن وصف هذه المرحلة بأنها اصطلحت على استعمال لفظ الجائز على الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمكروه والمباح، دون الحرام.

إلا أن بعض العلماء ـ كأبي يعلى وابن تيمية ـ نبَّهَا على أن الفقهاء اصطلحوا على تسمية العقد الذي يجوز للعاقد فسخه بأنه: عقد جائز.

٣ ـ المرحلة الثالثة:

وفي هذه المرحلة يظهر للباحث أن مصطلح الجائز أصبح مصطلحاً مشتركاً بين عدة علوم وهي: علم أصول الفقه، وعلم الفقه، وعلم المنطق، بحيث أصبح لهذا اللفظ معنى يراد به في كل فن، واصطلح كل أهل فن على مرادهم من هذا اللفظ.

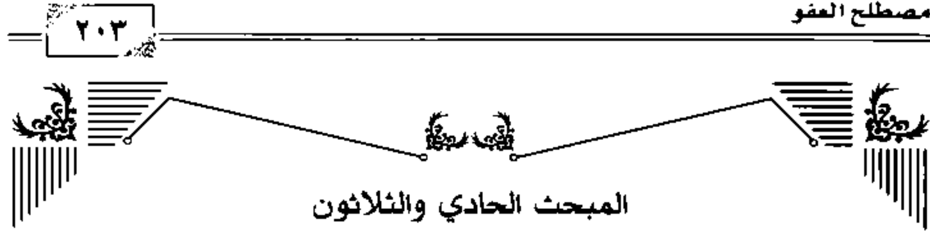
فبالنسبة للأصوليين: فالجائز عندهم إما يرادف المباح، أو كل ما أذن بفعله ليشمل الأحكام التكليفية الخمسة ما عدا الحرام، وقد سبق بيان ذلك.

وبالنسبة للفقهاء: فالعقد الجائز عندهم هو كل عقد يحق للعاقد فسخه بكل حال، وقد يطلق على المكلف، وقد سبق بيانه.

وبالنسبة للمناطقة: فالجائز عندهم كما قال ابن قاضي الجبل: «ويطلق في عرف المنطقيين: على ما لا يمتنع عقلاً، وهو المسمى بالممكن العام، قلت: وهذا اصطلاح باطل، عقلاً، وشرعاً، ويدخل فيه الواجب والممكن الخاص، وقد يُحَدُّ بحدِّ الممكن العام، وهو: (سلب ما فيه الضرورة من الجانب المخالف للحكم)، وعلى ما استوى فيه الأمران؛ أي: وجوده وعدمه عقلاً، وهو المسمى بالممكن الخاص في عرفهم، ويطلق على ما استوى فيه الأمران، وعلى المشكوك فيه شرعاً أو عقلاً»[1].

---

(١) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١٠٣٦).



المبحث الحادي والثلاثون

مصطلح العفو

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

العفو في اللغة مأخوذٌ من عفا يعفو عفواً إذا ترك الشيء أو إذا طلبه، قال ابن فارس: «عفو: العين والفاء والحرف المعتل أصلان يدل **أحدهما** على ترك الشيء، **والآخر** على طلبه، ثم يرجع إليه فروع كثيرة لا تتفاوت في المعنى.

فالأول: العفو: عفو الله ـ تعالى ـ عن خلقه، وذلك تركه إياهم فلا يعاقبهم، فضلاً منه. ومن الباب العافية: دفاع الله ـ تعالى ـ عن العبد، تقول عافاه الله ـ تعالى ـ من مكروهة، وهو يعافيه معافاة، وأعفاه الله بمعنى عافاه، والاستعفاء: أن تطلب إلى من يكلفك أمراً أن يعفيك منه، قال الشيباني: عفا ظهر البعير، إذا تُرك لا يُركَب»[1].

و(عفو) المال ما يفضل عن النفقة، قلت: ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

فتبيَّن مما سبق أن للعفو عدّة معانٍ في لغة العرب، والذي له صلة ببحثنا هو بمعنى الترك وعدم المؤاخذة.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ العفو في القرآن الكريم على أربعة أوجه ذكرها ابن الجوزي (ت٥٩٧) فقال:

«وذكر أهل التفسير أن العفو في القرآن على أربعة أوجه:

أحدها: الصفح والمغفرة، ومنه قوله تعالى في آل عمران: ﴿وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٥]، وفي براءة: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ [التوبة: ٤٣].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤/٥٦ ـ ٥٧).

والثاني: الترك، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أراد: ترك المهر، وهذا قريب من معنى الأول.

والثالث: الفاضل من المال، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وفي الأعراف: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

والرابع: الكثرة، ومنه قوله تعالى في الأعراف: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ﴾ [الأعراف: ٩٥]؛ أي: كثروا»[١].

ثانياً: وأما ما ورد في السُّنَّة النبوية، فمن ذلك:

ـ قوله ﷺ: «**الحلال ما أحلَّ الله في كتابه، والحرام ما حرَّم الله في كتابه، وما سكت عنه، فهو مما عفا عنه**»[٢].

ـ وقوله ﷺ: «**عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق**»[٣].

ثالثاً: وأما الآثار فمن ذلك:

ـ ما وري عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله نبيَّه، وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله، وحرَّم حرامه، فما أحلَّ فهو حلال، وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[٤].

ـ وعن عبيد بن عمير أنه كان يقول: «إن الله أحلَّ وحرَّم، فما أحلَّ فأحلوه، وما حرَّم فاجتنبوه، وترك من ذلك أشياء لم يحرِّمها، ولم يحلَّها، فذلك عفو من الله ثم يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية»[٥].

فيظهر من خلال النصوص السابقة أن العفو جاء لمعانٍ من أهمها:

ـ رفع المؤاخذة وإسقاط العقوبة في الآخرة.

ـ الإباحة والرخصة والتوسعة والتسهيل على الناس في الدنيا.

---

(١) انظر: نزهة الأعين النواظر، لابن الجوزي (ص٤٣٧).

(٢) رواه الترمذي برقم (١٨٣٠) وقال: وكأن الحديث الموقوف أصح، وابن ماجه برقم (٣٣٦٧).

(٣) رواه أحمد برقم (٩٨٤)، وابن ماجه (١٧٩٠) وحسنه الألباني.

(٤) رواه أبو داود برقم (٣٨٠٠) والحاكم في المستدرك برقم (٧١٩٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٤/ ٥٣٤).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبقت الإشارة إلى أن لفظ العفو ورد في القرآن والسُّنَّة وفي كلام السلف الصالح، ولعل من أبرز النصوص قرباً من المعنى المصطلح عليه هنا هو حديث: «**وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها**»[1]، وفي رواية: «**وعفا عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها**»[2]، حيث بيَّن النبي ﷺ أن الأحكام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ فرائض يجب أداؤها.

٢ ـ ومحرمات يجب تركها.

٣ ـ وأشياء مسكوت عنها فهي عفو، بمعنى أنه لا مؤاخذة على المكلف في فعلها.

قال ابن القيم (ت٧٥١) شارحاً الحديث السابق: «فجعل الأمور ثلاثة، لا رابع لها: مأمور به، فالفرض عليهم فعله بحسب الاستطاعة، ومنهي عنه، فالفرض عليهم اجتنابه بالكلية، ومسكوت عنه؛ فلا يتعرض للسؤال والتفتيش عنه، وهذا حكم لا يختص بحياته فقط، ولا يخص الصحابة دون من بعدهم؛ بل فرض علينا نحن امتثال أمره بحسب الاستطاعة، واجتناب نهيه، وترك البحث والتفتيش عما سكت عنه، **وليس ذلك الترك جهلاً وتجهيلاً لحكمه؛ بل إثباتاً لحكم العفو وهو الإباحة العامة ورفع الحرج عن فاعله**، فقد استوعب الحديث أقسام الدين كلها، فإنها إما واجب وإما حرام وإما مباح؛ والمكروه والمستحب فرعان على هذه الثلاثة غير خارجين عن المباح»[3].

وفيما يلي عرض لتعريفات العفو عند العلماء:

١ ـ ولعل أوَّل من عرَّف مصطلح العفو هو **ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥)** حيث ذكر تعريفاً للعفو في ثنايا حديثه عن مسألة متى يستحب أن يقام للصلاة فقال: «وليس في هذا شرع مسموع إلا حديث أبي قتادة ﷺ أنه قال ـ عليه الصلاة

(١) رواه الدارقطني برقم (٤٢) وحسنه النووي في أربعينه.

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ١٠٤٥).

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٨٥ ـ ١٨٦).

والسلام ـ: «**إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني**»[(١)]، فإن صح هذا وجب العمل به، **وإلَّا فالمسألة باقية على أصلها المعفو عنه ـ أعني أنه ليس فيها شرع ـ** وأنه متى قام كل حسن»[(٢)]، فالعفو ماليس فيه شرع.

٢ ـ العزّ بن عبد السلام (ت٦٦٠) استعمل مصطلح العفو، وذكر في بعض المسائل أنها لا توصف بحلٍّ ولا حرمة ولا إباحة، وإنما هي من المعفو عنها، ومن ذلك حديثه عن إتلاف البغاة أموال أهل العدل في حال القتال: «ولا يتصف إتلافهم بتحليل ولا تحريم ولا إباح؛ة لأنه خطأ معفو عنه»[(٣)]، وكذلك قال في مسألة من وطئ من تحرم عليه بنسب: «فإن قيل: لو وطئ واحدة من هؤلاء بشبهة فهل يوصف وطؤه بالتحليل والتحريم؟ قلنا: **لا يوصف بشيء من الأحكام الخمسة؛ لأنه خطأ معفو عنه**، فصار كأفعال المجانين والصبيان، وكذلك القول في النسيان»[(٤)]، فيفهم من استعمال العز بن عبد السلام لمصطلح العفو أنه يريد به: ما رفعت المؤاخذة عنه، ولم يدخل في أحكام التكليف الخمسة المعروفة.

٣ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨) حيث عرَّف العفو فقال: «فإنَّ بين ثبوت التحريم وثبوت التحليل الشرعيين **منزلة العفو، وهو في كل فعل لا تكليف فيه أصلاً**»[(٥)].

٤ ـ ابن القيم (ت٧٥١) حيث عرَّف العفو بقوله: «**وهو الإباحة العامة ورفع الحرج عن فاعله**»[(٦)].

٥ ـ الشاطبي (ت٧٩٠) حيث أثبت مرتبة العفو وأنها مرتبة بين الحلال والحرام، واستدلَّ على وجودها بأدلة، منها قوله: «ما تقدم من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذلك؛ فلا، وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به؛ **فهو معنى العفو المتكلم فيه؛ أي: لا مؤاخذة به**»[(٧)].

---

(١) رواه البخاري برقم (٦٣٧)، ومسلم برقم (١٣٩٥).
(٢) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد (١/ ١٦٠).
(٣) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (٢/ ١٩٤).
(٤) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (٢/ ١١٢).
(٥) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٦/ ٢٠٨).
(٦) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٨٥ ـ ١٨٦).
(٧) انظر: الموافقات (١/ ٢٥٣).

٦ ـ ابن رجب (ت٧٩٥) حيث قال: «وأما المسكوت عنه فهو: **ما لم يذكر حكمه بتحليل، ولا إيجاب، ولا تحريم، فيكون معفوّاً عنه**، لا حرج على فاعله»[1].

ومما سبق يظهر للمتأمّل في كتب أصول الفقه أن غالب الأصوليين لم يتعرضوا لمصطلح العفو بالذكر والبيان والتعريف، ويرجع السبب في ذلك إلى كونهم يرون أن العفو يندرج تحت باب المباح؛ إذ إنهما يشتركان في عدم المؤاخذة بفعلهما، وقد ذكر ابن العربي (ت٥٤٣) أن بعض العلماء عرّف المباح بأنه ما وقع عليه العفو، حيث قال ﷺ: «والمباح هو: ما ليس له متعلق في الشَّرع على قول، **وقيل: ما وقع عليه العفو**، وقيل: ما أذن فيه»[2]، وقد أشار الشاطبي في معرض حديثه لإثبات مرتبة العفو أدلة المانعين من ذلك مما يفهم منه أن طائفة من الأصوليين يرون اندراج العفو تحت باب المباح.

إلا أن جمعاً من العلماء وفي مقدمتهم ـ من حيث التاريخ ـ العز بن عبد السلام، ـ ومن حيث التأصيل والتقعيد الخاص بمصطلح العفو ـ الشاطبي، يرون أن العفو مصطلح مستقل بنفسه لا يندرج تحت باب المباح المعروف عند الأصوليين.

فقد نصَّ العز بن عبد السلام أن المعفوَّ عنه لا يندرج تحت الأحكام التكليفية الخمسة[3]، وقد أفرد الشاطبي مبحثاً مستقلاً في كتابه «الموافقات» عن مرتبة العفو وأورد فيه أدلة الفريقين المانعين والمثبتين لها.

والذي يهمنا في هذا المبحث تسجيل التطور الذي طرأ عليه هذا المصطلح، حيث تدور تعريفات من عرَّفه حول عدة معانٍ هي:

١ ـ أنه لا شرع فيه أصلاً.

٢ ـ أنه لا تكليف فيه أصلاً، وقريب منه: أنه لا حكم له بتحليل ولا إيجاب ولا تحريم.

٣ ـ أنه لا حرج في فعله ولا مؤاخذة.

وأما من يرى أنه من المباح فيكتفي بتعريف المباح حيث إنَّه داخل ضمن التعريف.

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب (٢/ ١٦٣).

(٢) انظر: المحصول، لابن العربي (ص٢٢).

(٣) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (٢/ ١١٢).



المبحث الثاني والثلاثون

مصطلح المكروه

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

المكروه اسم مفعول مأخوذ من الكريهة، وهي الشدة في الحرب، قال ابن فارس: «كره: الكاف والرّاء والهاء أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، يدلّ على خلاف الرّضا والمحبّة، يقال: كرهت الشّيء أكرهه كرهاً، والكره الاسم، ويقال: بل الكره المشقّة، والكره: أن تكلّف الشّيء فتعمله كارهاً، ويقال: من الكره، الكراهية والكراهيّة، والكريهة: الشّدّة في الحرب، ويقال للسّيف الماضي في الضّرائب: ذو الكريهة، ويقولون: إنّ الكره الجمل الشّديد الرّأس، كأنّه يكره الانقياد»[1].

فالمكروه ضد المحبوب.

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

ورد لفظ (كَرِه) أو ما تصرف منه في القرآن والسنة بمعانٍ متعددة يمكن حصرها على النحو التالي:

١ ـ فجاءت بمعنى المبغض غير المرضي، والذي طُلب تركه على سبيل التحريم:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨]؛ أي: بعد ذكر المحرمات في سورة الإسراء بيَّن الله تعالى في هذه الآية أنها مكروهة عنده ﷻ، وقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢]؛ أي: لا تحبون ذلك فاتركوا الغيبة فإنها محرمة عليكم.

وأيضاً من السُّنَّة ما رواه أبو هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُحِبُّ**

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ١٧٢ ـ ١٧٣).

الْفَأْلَ الْحَسَنَ، وَيَكْرَهُ الطِّيَرَةَ»[1]، والذي يؤكد بأن المراد بالكراهة هنا التحريم ما رواه عبد الله بن مسعود ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**الطِّيَرَةُ شِرْكٌ، وَمَا مِنَّا إِلَّا، وَلَكِنَّ اللهَ يُذْهِبُهُ بِالتَّوَكُّلِ**»[2]، فدلَّ حديث ابن مسعود ﷺ على أن الطيرة من الشرك، والشرك محرمٌ.

٢ ـ وجاءت بمعنى المبغض غير المرضي، والذي طُلب تركه لا على سبيل الجزم؛ أي: بمعنى الكراهة:

ومن ذلك قول النَّبِيِّ ﷺ: «**إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَاتِ، وَوَأْدَ الْبَنَاتِ، وَمَنَعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ**»[3]، فالحديث كما ترى فرّق بين المحرمات وهي: عقوق الوالدين ووأد البنات ومنعٌ وهات، والمكروهات وهي: القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال.

٣ ـ وجاءت الكراهة في سياق الإخبار بعدم الحب والرضا:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٨﴾ [الأنفال: ٨].

وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]؛ أي: أبغض الله خروجهم فلذلك ثبَّطهم وأقعدهم.

٤ ـ وجاءت بمعنى المشقة:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦].

وكذلك ما رواه أبو هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ**»[4].

٥ ـ وجاءت بمعنى الإلزام والإكراه:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ﴾ [طه: ٧٣]؛ أي: ما ألزمتنا وحملتنا عليه من تعلُّم السحر.

---

(١) رواه أحمد في المسند برقم (٨٣٩٣).
(٢) رواه أحمد في المسند برقم (٣٦٨٧).
(٣) رواه البخاري برقم (٢٤٠٨).
(٤) رواه أحمد برقم (٧٥٣٠).

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]؛ أي: تلزمهم وتلجئهم أن يؤمنوا.

والذي له علاقة ببحثنا هو المعنى الأول والثاني؛ أي: إطلاق لفظ المكروه بمعنى المبغض غير المرضي والذي طُلب تركه على سبيل التحريم، أو على سبيل التَّنزيه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وقد استعمل علماء السلف لفظ الكراهة في فتاويهم بهذين الإطلاقين، فيوردون لفظة الكراهة ويقصدون بها الحرام، وتارة يقصدون بها المكروه الاصطلاحي، ولكن يظهر للباحث عند استقراء كلامهم أن غالب استعمالهم للمكروه كان في سياق المحرم، وهذا ما صرح به جمع من أهل العلم، منهم ابن قدامة (ت٦٢٠)، حيث بيّن أن السلف «كانوا يطلقون الكراهة على التّحريم كثيراً»[(١)]، وقال القرافي (ت٦٨٤): «اعلم أن قدماء العلماء ﷺ كانوا يكثرون من إطلاق المكروه على المحرم لئلا يتناولهم الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]»[(٢)]، وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): «والكراهية في كلام السّلف كثيراً، وغالباً يراد بها التّحريم»[(٣)]، وقال ابن القيم (ت٧٥١): «فالسّلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الّذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله ﷺ، ولكن المتأخّرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرّمٍ، وتركه أرجح من فعله، ثمّ حمل من حمل منهم كلام الأئمّة على الاصطلاح الحادث، فغلط في ذلك»[(٤)]؛ بل زاد الأمر وضوحاً بقوله: «وأما لفظة يكرهه الله تعالى ورسوله، أو مكروه: فأكثر ما تستعمل في المحرم، وقد يستعمل في كراهة التنزيه»[(٥)]، وبنحوهم قال الزركشي (ت٧٩٤)[(٦)].

---

(١) انظر: المغني، لابن قدامة (١٤/ ٥٨٥).

(٢) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (١/ ٢٧٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/ ٢٤١).

(٤) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٣٤).

(٥) انظر: بدائع الفوائد (٤/ ٤).

(٦) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٩٣).

وقد صرَّح الغزالي (ت٥٠٥) وغيره من علماء الشافعية: أن الشافعي (ت٢٠٤) كثيراً مَا يقول: (وأكره كذا) وهو يريد التّحريم[(١)].

وكذلك أحمد بن حنبل (ت٢٤١) يكثر في كلامه إطلاق المكروه، ويريد به الحرام، فقد قال: أكره المتعة والصلاة في المقابر وهما محرمان عنده[(٢)].

لكن لو ورد عن الإمام أحمد الكراهة في شيء، من غير أن يدل دليل من خارج على التّحريم، ولا على التّنزيه، فقد اختلف أصحاب مذهبه على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن المقصود به التحريم، اختاره الخلال، وصاحبه أبو بكر عبد العزيز، وابن حامد، وغيرهم.

الوجه الثاني: أن المقصود به التنزيه، اختاره ابن حمدان، والشيخ تقي الدِّين ابن تَيْمِيَّة.

الوجه الثالث: يرجع إلى القرائن، وهو ما رجحه المرداوي[(٣)].

ويحسن هنا أن نذكر رأي محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩) حيث يرى أن كل مكروه حرام بخلاف صاحبيه أبي حنيفة (ت١٥٠) وأبي يوسف (ت١٨٢)، فيرون أن المكروه للحرام أقرب[(٤)].

وقد ورد عن الشيباني عبارة (حرام مكروه) في كتابه «الجامع الصغير»، عندما قال: «ونقيع الزّبيب إذا اشتدّ حرام مكروه»[(٥)]، وقد وَجَّه الكاساني الحنفي (ت٥٨٧) هذه العبارة مع باقي إطلاقات محمد بقوله: «إلّا أنّ ما تثبت حرمته بدليلٍ مقطوعٍ به من نصّ الكتاب العزيز أو غير ذلك فعادة محمّدٍ أنّه يسمّيه حراماً على الإطلاق، وما تثبت حرمته بدليلٍ غير مقطوعٍ به من أخبار الآحاد، وأقاويل الصّحابة الكرام ﷺ، وغير ذلك يسمّيه مكروهاً وربّما يجمع بينهما فيقول: حرامٌ مكروهٌ؛ إشعاراً منه أنّ حرمته ثبتت بدليلٍ ظاهرٍ لا بدليلٍ قاطعٍ»[(٦)]، ولعلَّ هذا الإطلاق من محمد كان بدايةً

---

(١) انظر: المستصفى (ص٥٣)، والمحصول، للرازي (١/١٠٤)، والإبهاج شرح المنهاج (٢/١٦٢)، والبحر المحيط (١/٣٩٣).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١٠٠٨).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١٠٠٨ ـ ١٠٠٩).

(٤) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/٨٠).

(٥) انظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص٤٨٥).

(٦) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (٥/١١٨).

لاستعمال مصطلح المكروه تحريماً، والذي صار فيما بعد من اصطلاحات الحنفية حيث يعبرون عن ما ثبتت حرمته بدليل قطعي بمصطلح «الحرام»، وما ثبتت حرمته بدليل ظني بمصطلح «المكروه تحريماً»، وما كان أقرب إلى المباح بمصطلح «المكروه تنزيهاً».

ومذهب محمد بن الحسن الشيباني في المكروه، هو وجه في مذهب الحنابلة كما ذكر ذلك ابن مفلح والمرداوي[1]، وإن كان بعض متأخري الحنفية يرى أنه لا خلاف بين محمد وصاحبيه وأن إطلاقه كان تجوُّزاً، قال ابن أمير الحاج (ت٨٧٩): «(قال محمّدٌ: كلّ مكروهٍ حرامٌ نوعاً من التّجوّز) في لفظ حرامٍ (وقالا على الحقيقة) المكروه (إلى الحرام أقرب) منه إلى الحلّ، وإنّما قلنا: مراد محمّدٍ ذلك (للقطع بأنّ محمّداً لا يكفّر جاحد المكروه والوجوب) كما يكفّر جاحد الفرض والحرام (فلا اختلاف) بينه وبينهما في المعنى (كما يظنّ)، ويؤيّده ما ذكر غير واحدٍ أنّه ذكر محمّدٌ في «المبسوط» أنّ أبا يوسف قال لأبي حنيفة: إذا قلت في شيءٍ أكرهه فما رأيك فيه؟ قال: التّحريم، ويأتي في هذا أيضاً ما في لفظ محمّدٍ للقطع أيضاً بأنّ أبا حنيفة لا يكفّر جاحداً لمكروه»[2].

وعند النظر في كتب الأصول نجد أن الأصوليين سلكوا في تعريف المكروه مسلكين، فمنهم من كشف عن مراده بذكر إطلاقاته، ومنهم من اكتفى بذكر تعريف كاشف للمراد عنده، وفيما يلي بيان ذلك:

- ويبدو أن الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّل من عرَّف المكروه ببيان إطلاقاته، فقد ذكر أن المكروه ينصرف لوجهين لا ثالث لهما، حيث قال: «إن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما:

- **أحدهما**: أنه منهيٌّ عن فعله نهيَ فضلٍ وتنزيه، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل.

- **والوجه الآخر**: وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه»[3].

---

(١) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٢٣٧)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٠١١).

(٢) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٠).

(٣) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٩ ومابعدها) بتصرف.

وذكر أيضاً أن ليس من عادة الفقهاء ودأبهم تسمية الفرائض والمحرمات المقطوع بها بالمكروه، فقال: «وليس من دأب الفقهاء أن يصفوا ما أمرنا به مما ليس غيره أفضل منه، ولا ما قطع الدليل على تحريمه بأنه مكروه؛ فلذلك لا يجوز أن يقال في شيء من الفرائض والنوافل ولا في المباح المطلق أنه مكروه، ولا يصفون أكل الميتة والدم وشرب الخمر بأنه مكروه لما كان مقطوعاً على تحريمه»[(١)]، وقد تبعه في هذا التقسيم ابن عقيل (ت٥١٣)[(٢)].

وقد انتقد بعض الأصوليين وصف المكروه بأنه المختلف في حكمه، فقد قال الجويني: «وكذلك لا سبيل إلى المصير إلى أن المكروه ما شكَّكنا في تحريمه، فإن من الأشياء ما يتّفق العلماء على كونه مكروهاً مع علمنا باستحالة تشكك الكافة في درك التّحريم، ولو سوَّغنا استمرار اللّبس في حكم من الأحكام على علماء الإسلام تداعى ذلك إلى نقض الأحكام فبطل المصير إلى ذلك.

وإنّما قصدنا بذلك الرّد على طائفة من محققينا لما قالوا في حقيقة المكروه ما يخشى عليه اللوم، فيقال لهم: ما يتحقّق استحقاق اللوم عليه فهو محرَّمٌ قطعاً، فكان محصول هذا القول بأنّه يخشى عليه اللوم، أنه يجوز تقدير حقيقة التّحريم فيه، وهذا مصير إلى اللّبس وهو واضح البطلان، والّذي يوضح القول في ذلك أن نقول: إذا فرضنا الكلام في مكروه، فنقسم القول فيه ونقول: يستحيل المصير إلى أنه مباح لما سبق من الكلام في حدِّ المباح، ويستحيل المصير إلى أنه محرم، ويستحيل المصير إلى أنه مشكوك في تحريمه، فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبقَ بعد بطلانها إلّا المصير إلى أنه مندوب إلى تركه، ومأمور بتركه، غير ملوم على فعله»[(٣)]، وقال أيضاً: «فذهب بعضهم إلى أن المكروه ما اختلف في حظره، وهذا مزيف، فإن الكراهية ثبتت وفاقاً في بعض القضايا مع انعقاد الإجماع على نفي الحظر»[(٤)] وكذا قال ابن تيمية في «المسودة»: «وأما المكروه فقيل في حدِّه: ما اختلف في حظره، وقيل: ما خيف على فاعله، وكلاهما منتقض بمكروه اتفقوا عليه ولم يختلف في حظره»[(٥)].

---

(١) التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٩). (٢) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٥٨).
(٣) انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٦٨).
(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٠٧)، وإيضاح المحصول، للمازري (ص٢٤٤ ـ ٢٤٥).
(٥) انظر: المسودة في أصول الفقه (ص٥٧٦).

- ثم جاء بعده الغزالي (ت٥٠٥) فلم يوافق الباقلاني على ما ذكره؛ بل بيَّن أن المكروه لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين أربعة معانٍ، حيث قال: «وأمّا المكروه فهو لفظٌ مشتركٌ في عرف الفقهاء بين معانٍ:

أحدها: المحظور، فكثيراً ما يقول الشّافعيّ رَحِمَهُ اللهُ: «وأكره كذا» وهو يريد التّحريم.

الثّاني: ما نهي عنه نهيَ تنزيهٍ، وهو الّذي أشعر بأنّ تركه خيرٌ من فعله، وإن لم يكن عليه عقابٌ، كما أنّ النّدب هو الّذي أشعر بأنّ فعله خيرٌ من تركه.

الثّالث: تركُ ما هو الأولى وإن لم ينهَ عنه، كترك صلاة الضّحى مثلاً، لا لنهيٍ ورد عنه ولكن لكثرة فضله وثوابه، قيل فيه: إنّه مكروهٌ تركه.

الرّابع: ما وقعت الرّيبة والشّبهة في تحريمه، كلحم السّبع وقليل النّبيذ، وهذا فيه نظرٌ؛ لأنّ من أدّاه اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرامٌ، ومن أدّاه اجتهاده إلى حلّه فلا معنى للكراهية فيه، إلّا إذا كان من شبهة الخصم حزازةٌ في نفسه ووقع في قلبه، فقد قال ﷺ: «**الإِثْمُ حَزَّازُ الْقَلْبِ**»[1]، فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التّحريم وإن كان غالب الظّنّ الحلّ»[2]، فمن خلال النص السابق يتبيَّن أن الغزالي يرى صحة إطلاق المكروه على المعاني الثلاثة المتقدمة، بخلاف المعنى الرابع وهو ما وقعت الريبة في تحريمه، وقريب منه ما اختلف في تحريمه، فنجد أنه يرى عدم صحة إطلاق لفظ المكروه عليها.

وقد تبعه في هذا التقسيم الآمدي (ت٦٣١)، إلا أنه أضاف إضافة مهمة في صناعة التعريف حيث قال: «وعلى هذا فمن نظر إلى الاعتبار الأوّل حدَّه بحدِّ الحرام، كما سبق.

ومن نظر إلى الاعتبار الثّاني حدَّه بترك الأولى.

ومن نظر إلى الاعتبار الثّالث حدَّه بالمنهيّ الّذي لا ذمّ على فعله.

ومن نظر إلى الاعتبار الرّابع حدَّه بأنّه الّذي فيه شبهةٌ وتردّدٌ»[3].

---

(١) رواه البيهقي في «شعب الإيمان» من قول ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «**الإثم حواز القلوب فإذا حزّ في قلب أحدكم شيئاً فليدعه**»، برقم (٦٨٩٢)، (٩/ ٤١٠).

(٢) انظر: المستصفى (ص٥٣).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ١٢٢).

وكذلك تبعهم الصفي الهندي (ت٧١٥) وأضاف أن إطلاق المكروه على خلاف الأَوْلى قليل الاستعمال، حيث قال: «وإطلاق المكروه على هذا المعنى قليل، وربما يستنكر استعماله فيه، أو يستنكر أن يقال: لمن لم يستوعب الأوقات بالعبادات مع اشتغاله بالمباح فيها أنه متلبس بالمكروه»[١]، وأضاف أيضاً أن إطلاق المكروه على ما في القلب من حزازة وتردد ضعيف[٢]، واعترض بما ذكره الجويني وابن تيمية سابقاً.

وكذلك ذكر الزركشي (ت٧٩٤) هذا الإطلاقات الأربع[٣].

ـ ولذا جاء الرازي (ت٦٠٦) في «المحصول» فبيَّن أن المكروه يقال بالاشتراك على أمور ثلاثة هي: «**أحدها**: ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو الذي أشعر فاعله بأن تركه خير من فعله، وإن لم يكن على فعله عقاب، **وثانيها**: المحظور، وكثيراً ما يقول الشافعي ﵀: أكره كذا، وهو يريد به التحريم، **وثالثها**: ترك الأولى؛ كترك صلاة الضحى، ويسمى ذلك مكروهاً لا لنهيٍ ورد عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها»[٤]، وتبعه السبكي في «الإبهاج»[٥]، وابن مفلح في أصوله[٦].

ـ أما ابن قدامة (ت٦٢٠) في «روضة الناظر» فذكر أن للمكروه إطلاقين وهما المحظور، وما تركه خير من فعله[٧]، وتبعه الطوفي[٨].

ـ وأما الأصوليون الذين اكتفوا بتعريف واحد للمكروه فقد اختلفت عباراتهم في ذلك، فمنهم من نظر عند تعريفه للمكروه إلى جانب الترك، وأنه مثاب على ذلك، ومنهم من نظر إلى جانب الفعل، وأنه لا عقاب على فعله، وعند التدقيق يجد الناظر أن تعريفاتهم في الجملة معانيها واحدة، وإن اختلفت عباراتهم، وتنوعت

---

(١) انظر: النهاية، لصفي الدين الهندي (٢/ ٧٥٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٥٥).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٩٣).
(٤) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٤).
(٥) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ١٦٢).
(٦) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٢٣٧).
(٧) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٣٧).
(٨) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٢).

صياغاتهم، كما قال الطوفي حين ذكر للمكروه عدة تعريفات: «ومعانيها واحدة»[١]، وبين يديك أهم التعريفات للمكروه:

ـ تعريف القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) حيث قال: «وأما المكروه فهو نقيض المندوب، وهو: ما في تركه ثواب وليس في فعله عقاب»[٢]، وتبعه الجويني في «الورقات»، والبغدادي (ت٧٣٩)[٣].

ـ تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «وأما المكروه في عرف الفقهاء مَا الأولى أن لَا يفعل»[٤]، وتبعه السمرقندي (ت٥٣٩)[٥]، والأسمندي (ت٥٥٢)[٦].

ـ تعريف الخطيب البغدادي (ت٤٦٢) حيث قال: «والمكروه: ما تركه أفضل من فعله»[٧]، وكذا قال الشيرازي (ت٤٧٦)[٨]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[٩].

ـ تعريف الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «والمكروه ما زجر عنه ولم يَلُم على الإقدام عليه»[١٠].

ـ تعريف ابن عقيل (ت٥١٣) حيث قال: «وأما الكراهة والمكروه فإنه استدعاء الترك على وجه لا مأثم في فعله»[١١].

ـ تعريف التبريزي (ت٦٢١) حيث قال: «المكروه: هو المنهي عنه الذي لا تهديد في فعله»[١٢].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٣٨٢).

(٢) انظر: الورقات (ص٨)، ورسالة في أصول الفقه ملحقة بكتاب المقدمة، لابن القصار (ص٢٣١).

(٣) انظر: شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص٧٥).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ٥).

(٥) انظر: ميزان الأصول (ص٦١).

(٦) انظر: بذل النظر (ص٧).

(٧) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١٩١).

(٨) انظر: شرح اللمع (١/ ١٥٩).

(٩) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٣٧).

(١٠) انظر: البرهان، للجويني (١/ ١٠٨).

(١١) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ٣١).

(١٢) انظر: تنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ١٧).

ـ تعريف ابن الحاجب (ت٦٤٦) حيث قال: «وإن انتهض الكفّ خاصّةً للثّواب فكراهةٌ»[١].

ـ تعريف القرافي (ت٦٨٤) حيث قال: «والمكروه: ما رجح تركه على فعله شرعاً من غير ذم»[٢].

ـ تعريف البيضاوي (ت٦٨٥) حيث قال: «والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله»[٣]، وتبعه في ذلك جماعة من الأصوليين من شراح «المنهاج»، كالسبكي والإسنوي وغيرهما، وكذلك تبعه ابن اللحام الحنبلي (ت٨٠٣)[٤] والشوكاني (ت١٢٥٠)[٥].

ـ تعريف ابن جزي (ت٧٤١) حيث عرف المكروه بقوله: «ما طلب الشرع تركه طلباً غير جازم»[٦].

ويظهر للناظر من خلال التسلسل التاريخي لمصطلح المكروه أنه مرَّ بعدة مراحل:

١ ـ **المرحلة الأولى**: استعمال لفظ المكروه في نصوص الوحيين:

ويراد به أحياناً الحرام، وهو: ما طلب تركه على سبيل الإلزام، وأحياناً المكروه الاصطلاحي، وهو ما طلب تركه لا على سبيل الجزم.

٢ ـ **المرحلة الثانية**: استعمال لفظ المكروه في كلام السلف:

ويراد به غالباً في كلامهم الحرام، وأحياناً قليلة المكروه، وهذا ما صرَّح به جمع من المحققين من أهل العلم كابن قدامة، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، والسبكي، والزَّركشي.

٣ ـ **المرحلة الثالثة**: استعمال لفظ المكروه في كلام الأصوليين:

وفي هذه المرحلة من التدوين والاستعمال استقرَّ تواضع الأصوليين واصطلاحهم ـ أعني بهم من كان على طريقة الجمهور ـ على استعمال المكروه على

---

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٢٩).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٦٢). (٣) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ١٦٢).

(٤) انظر: المختصر في أصول الفقه (ص٦٤).

(٥) انظر: إرشاد الفحول (١/ ٧٥).

(٦) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص٥٩).

ما طلب تركه لا على سبيل الجزم، بمعنى أنهم قصروا استعماله على المكروه الاصطلاحي دون الحرام، وإن كان لا يمتنع إطلاقه على الحرام.

وقد صرَّح بذلك جمع من الأصوليين، منهم: الطوفي (ت٧١٦) حيث قال: «قوله: (وإطلاق الكراهة ينصرف إلى التّنزيه)؛ أي: إذا أطلق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء، وانصرف إلى كراهة التّنزيه، وهذا هو المكروه الّذي هو قسيم المحظور»[(١)]، وكذا قال ابن اللحام (ت٨٠٣)[(٢)]، والمرداوي (ت٨٨٥)، وبنحوه قال ابن النجار، وابن بدران[(٣)].

ولعلَّ التعريف المختار للمكروه هو: **(ما طلب الشرع تركه طلباً غير جازم)**.

شرح التعريف:

ـ قوله: (ما طلب الشرع)، خرج بذلك طلب غير الشرع.

ـ أما قوله: (تركه)، فيدخل فيه الحرام والمكروه، ويخرج بذلك الواجب والمندوب، فإنَّ الطلب فيهما طلب فعل، ويخرج المباح كذلك؛ لأنه لا طلب فيه.

ـ وأما قوله: (طلباً غير جازم)، خرج بذلك الحرام، فإنَّه طلب على جهة الجزم.

وأما من كان على طريقة الحنفية في الأصول فإنهم قسموا المكروه إلى قسمين:

١ ـ **المكروه كراهة تحريمية**: ويعرِّفونه بما قاله ابن أمير الحاج: «(أو) ثبت الطّلب الجازم (بظنّيٍّ) دلالةً من كتابٍ، أو دلالةً أو ثبوتاً من سُنَّةٍ أو إجماعٍ، (فالإيجاب) إن كان المطلوب فعلاً غير كفٍّ، (وكراهة التّحريم) إن كان المطلوب فعلاً هو كفٌّ»[(٤)].

٢ ـ **المكروه كراهة تزيهية**: ويتفقون مع الجمهور في تعريفه وقد سبق بيانه.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٤ ـ ٣٨٥).

(٢) انظر: المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام (ص٦٤).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١٠١١ ـ ١٠١٢)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/٤١٨)، المدخل، لابن بدران (ص٦٣).

(٤) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٠).

قال صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧): «والمكروه نوعان: مكروه كراهة تنزيه، وهو إلى الحلِّ أقرب، ومكروه كراهة تحريم، وهو إلى الحرمة أقرب»[(١)]، وقال عبد الرحمٰن بن محمد المعروف بشيخي زاده الحنفي (ت١٠٧٨): «واعلم أنَّ الكراهة على قسمين: كراهة تحريم وكراهة تنزيهٍ، فمشايخنا تارةً يقيّدونها، وتارةً يطلقونها، فأمّا المقيّدة فلا كلام فيها، والمطلقة فتجعل على التّحريم»[(٢)].

ومما سبق يظهر للباحث أن مصطلح المكروه مرَّ بعدة مراحل دلالية، كان لكل مرحلة معنى دلالي اختص به، فيُطلق في نصوص الشرع ويراد به ما نهي عنه على سبيل الجزم، وكذلك ما نهي عنه لا على سبيل الجزم، وفي كلام السلف كان الغالب على استعماله أنه يراد به الحرام، وفي كلام الأصوليين من الجمهور يستعمل ويراد به ما نهي عنه نهي تنزيه، وإن كان لا يمتنع إطلاقه عندهم على الحرام، وعند الأصوليين الأحناف يقسمون المكروه إلى مكروه كراهة تحريم، ومكروه كراهة تنزيه.

فكان لا بد والحالة هذه من التطور والتنوع في استعمال لفظ المكروه، من وجود أثر في النظر الفقهي والأصولي، فمن تلك الآثار:

١ ـ الوقوع في الغلط عند تنزيل المصطلح الحادث على المعنى القديم فيحصل بذلك لَبْسٌ في فهم كلام المتقدمين من أهل العلم وفهم مرادهم واختياراتهم الفقهية، وهذا ما صرّح به ابن القيم حين بيَّن خطأ بعض الفقهاء في تنزيل الاصطلاح الحادث للفظ المكروه على فتاوى المتقدمين من أهل العلم، حيث قال: «وقد غلط كثيرٌ من المتأخّرين من أتباع الأئمّة على أئمّتهم بسبب ذلك، حيث تورّع الأئمّة عن إطلاق لفظ التّحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخّرون التّحريم عمّا أطلق عليه الأئمّة الكراهة، ثمّ سهل عليهم لفظ الكراهة وخفّت مؤنته عليهم، فحمله بعضهم على التّنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثيرٌ جدّاً في تصرّفاتهم؛ فحصل بسببه غلطٌ عظيمٌ على الشّريعة وعلى الأئمّة»[(٣)].

٢ ـ وهذا الأثر خاص بمذهب الحنفية، فالأحناف يكفرون من أنكر شيئاً من

---

(١) انظر: التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة المحبوبي مع شرحه التلويح، للتفتازاني (٢/ ٢٦٤).

(٢) انظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٢/ ٥٢٤).

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٣٢).

الحرام، وهو ما ثبت نهيه بدليل قطعي، بخلاف المكروه كراهة تحريمية، وهو ما ثبت نهيه بدليل ظني، فإنهم لا يكفرون جاحده، وهذا التفريق في مسألة التكفير له ارتباط وثيق بتطور مصطلح المكروه، قال ابن أمير الحاج: «وإنّما قلنا: مراد محمّدٍ ذلك (للقطع بأنّ محمّداً لا يكفّر جاحد المكروه والوجوب) كما يكفّر جاحد الفرض والحرام»[1]؛ أي: أن مذهب محمد كمذهب صاحبيه، في تكفير من جحد الحرام، وعدم تكفير من جحد المكروه.



(١) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٠).



المبحث الثالث والثلاثون

مصطلح المكروه كراهة تنزيهية

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «المكروه كراهة تنزيهية» مكوَّنٌ من ثلاث كلمات، وهي «مكروه» و«كراهة» و«تنزيهية»، ولمعرفة معنى المصطلح لا بد من معرفة أجزائه.

فالمكروه والكراهة مأخوذتان من مادة (كره)، وهي أصل صحيح واحد يدلُّ على خلاف المحبة والرضا[1].

وأما «تنزيهية» فمشتقة من (نَزَهَ) قال ابن فارس: «نزه: النون والزاء والهاء كلمة تدلُّ على بُعدٍ في مكان وغيره، ورجل نزيه الخلق: بعيد عن المطامع الدنية»[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح «المكروه كراهة تنزيه» مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصطلح المكروه، حيث إنَّه متفرِّعٌ عنه، وقد سبق في مبحث المكروه بيان أن الكراهة مصطلح ورد به القرآن والسُّنَّة، واستعمله علماء السلف والأصوليون.

لكن يضاف في هذا المبحث أن المكروه هنا مقيَّدٌ بوصف خاص، وهو التنزيه، فهي كراهة تنزيهية.

ولعلّ الشافعي كَلَلهُ (ت٢٠٤) أول من استعمل لفظ نهي التنزيه حيث قال: «أصل النهي من رسول الله ﷺ أن كل ما نهى عنه فهو محرَّمٌ حتى تأتي عنه دلالة تدلُّ على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم، إما أراد به نهياً عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه عن المنهي والأدب والاختيار»[3].

---

(١) سبق الحديث عن المكروه لغة، انظر: (١/٢٠٨).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/٤١٧).

(٣) انظر: جماع العلم، للشافعي (ص٥٨).

ففي النص السابق يقرر الشافعي أن الأصل فيما نهى عنه الرسول ﷺ أن ينصرف للتحريم، إلا أن تدل دلالة تصرفه عن التحريم إلى التنزيه والأدب والاختيار.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يعتبر الشافعي (ت٢٠٤) أول من استعمل عبارة نهي التنزيه، لكنه ﷺ لم يعرِّفه، وإن كانت عبارته تفيد معنى التنزيه.

ويعتبر الباقلاني (٤٠٣) أوَّل من عرَّفه، حيث قال في معنى المكروه: «إن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما:

ـ **أحدهما**: أنه منهي عن فعله نهيَ فضلٍ وتنزيهٍ، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل.

ـ **والوجه الآخر**: وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه»[(١)].

ثم تتابع الأصوليون بذكر مصطلح كراهة التنزيه في مباحث المكروه، سواء منهم من كان على طريقة المتكلمين فيذكره عند الحديث عن إطلاقات المكروه، وأن من إطلاقاته أنه يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه، كما ذكر ذلك الباقلاني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وغيرهم كما سيأتي بيانه.

أو من كان على طريقة الفقهاء ـ الحنفيَّة ـ، فيذكرونه عند الحديث عن أقسام المكروه وأنه ينقسم إلى: كراهة التحريم وكراهة التنزيه، وإن كان هذا المصطلح لقي اهتماماً أكثر عند الحنفية بسبب هذا التقسيم.

وفيما يلي نبذة من تعامل الأصوليين مع مصطلح كراهة التنزيه:

ـ فأبو يعلى (ت٤٥٨) لمَّا تعرَّض لمراد الإمام أحمد من قوله (أكره كذا) قال: «وأما الكراهة فقد روي عنه ألفاظ تقتضي التنزيه، وألفاظ اقتضت التحريم»[(٢)].

ـ والخطيب البغدادي (ت٤٦٢) لمَّا ذكر أقسام الحكم الشرعي ذكر منه

---

(١) انظر: انظر التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/٢٩٩ وما بعدها) بتصرف.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/١٦٣٠).

المكروه، وعرَّفه بقوله: «والمكروه: ما تركه أفضل من فعله، كالصّلاة مع مدافعة الأخبثين، والصّلاة في أعطان الإبل، واشتمال الصّمّاء وغير ذلك، ممّا نُهي عنه على وجه التّنزيه»[١]، فيفهم من كلامه أن المكروه عنده يراد به: ما نهي عنه نهي تنزيه.

ـ ثم جاء الجويني (ت٤٧٨) فقرَّر ما ذكره الشافعي بأن الأصل في النهي أنه للتحريم إلا أن يأتي صارف يصرفه لغيره، فقال ﷺ: «وأما صيغة النهي إذا تقيدت فإنها تَرِدُ على وجوهٍ على مناقضة الأمر لا يعسر على الباحث طلبها، ومطلقها: للحظر، والمقيد منها يَرِدُ على وجوه: منها التنزيه»[٢]، وقال في «التلخيص»: «فيدخل تحت النّهي: التّنزيه والتّحريم كما دخل تحت الأمر: الاستحباب والإيجاب»[٣].

ـ وعرَّفه الغزالي (ت٥٠٥) بقوله: «وهو الّذي أشعر بأنّ تركه خيرٌ من فعله وإن لم يكن عليه عقابٌ»[٤]، وتبعه الرازي (ت٦٠٦)[٥].

ـ وأما الآمدي (ت٦٣١) فعرَّفه بقوله: «المنهيّ الّذي لا ذمّ على فعله»[٦].

ويلاحظ الناظر فيما سبق أن ما ذُكر من تعريفات لمصطلح المكروه كراهة التنزيه، هي نفسها التعريفات المتعلقة بمصطلح المكروه، وذلك أن الأصوليين على طريقة الجمهور يرون أن المكروه كراهةً تنزيهيةً مصطلحٌ مرادفٌ لمصطلح المكروه، فلا يرون بينهما فرقاً في المضمون.

بخلاف من كتب من الأصوليين على طريقة الحنفية، فإنهم يرون أن المكروه كراهةُ تنزيهٍ قسمٌ من أقسام المكروه، وليس مرادفاً له، وقد قرَّر ذلك جمع من علماء الأحناف، منهم صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧)، حيث قال: «والمكروه نوعان: مكروه كراهة تنزيه، وهو إلى الحلّ أقرب، ومكروه كراهة تحريم، وهو إلى الحرمة أقرب»[٧]، وذكر الأحكام عنده بقوله: «فاعلم أنّ ما يأتي به المكلّف، إمّا واجبٌ،

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١٩١).
(٢) انظر: البرهان، للجويني (١/ ١١٠). (٣) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ٢٥٠).
(٤) انظر: انظر المستصفى (ص٥٣). (٥) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٠٤).
(٦) انظر: انظر الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ١٢٢).
(٧) انظر: التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة المحبوبي مع شرحه التلويح، للتفتازاني (٢/ ٢٦٤).

أو مندوبٌ، أو مباحٌ، أو مكروهٌ كراهة تنزيهٍ، أو مكروهٌ كراهة تحريمٍ، أو حرامٌ فهذه ستةٌ»[1].

وقال التفتازاني (ت٧٩٣) وهو يشرح عبارة صدر الشريعة: «وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليلٍ قطعيٍّ حرامٌ، وبدليلٍ ظنّيٍّ مكروهٌ كراهة التّحريم، وبدون المنع عن الفعل مكروهٌ كراهة التّنزيه، هذا على رأي محمّدٍ رحمه الله، وهو المناسب هاهنا؛ لأنّ المصنّف جعل المكروه تنزيهاً ممّا يجوز فعله، والمكروه تحريماً ممّا لا يجوز فعله؛ بل يجب تركه كالحرام، وهذا لا يصحّ على رأيهما، وهو أنّ ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرامٌ، وبدونه مكروهٌ كراهة التّنزيه، إن كان إلى الحلّ أقرب، بمعنى أنّه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثوابٍ، وكراهة التّحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أنّ فاعله مستحقٌّ محذوراً دون العقوبة بالنّار كحرمان الشّفاعة»[2].

وقال عبد الرحمٰن بن محمد المعروف بشيخي زاده الحنفي (ت١٠٧٨): «واعلم أنّ الكراهة على قسمين: كراهة تحريمٍ وكراهة تنزيهٍ، فمشايخنا تارةً يقيّدونها وتارةً يطلقونها، فأمّا المقيّدة فلا كلام فيها، والمطلقة فتجعل على التّحريم»[3].

ومع كون الحنفية يرون أن المكروه كراهة تنزيه قسم من أقسام المكروه، والجمهور يرونه مرادفاً له، إلا أن المدرستين متفقتان على تعريفه بأنه «المنهي الذي لا ذم فيه»، كما عرَّفه الآمدي، أو بأنه: «ما طلب الشرع تركه طلباً غير جازم»، كما عرَّفه ابن جزي (ت٧٤١)[4].

وبناء على ما سبق فما يقال من تطور في مصطلح المكروه يقال هنا كذلك لترادفهما.

وأما بالنسبة لاختيار الحنفية كون المكروه كراهة تنزيه قسم من أقسام المكروه، وأنه قسيم للمكروه كراهة تحريم، فهو نشأ بسبب عبارة لمحمد بن الحسن الشيباني

---

(١) التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة المحبوبي مع شرحه التلويح، للتفتازاني (١/ ١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٢٦٤).

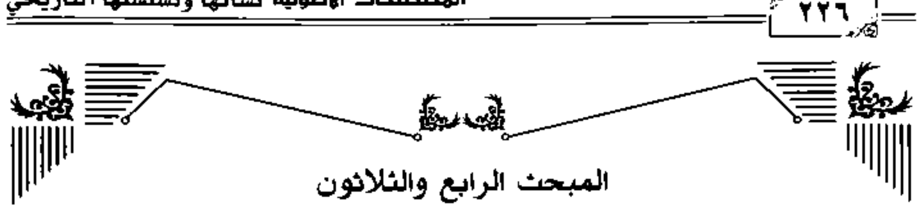
(٣) انظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٢/ ٥٢٤).

(٤) انظر: انظر تقريب الوصول، لابن جزي (ص٥٩).

في كتابه «الجامع الصغير» عندما قال: «ونقيع الزّبيب إذا اشتدّ حرامٌ مكروهٌ»[١]، والتي من خلالها مع عبارته الأخرى: «كلّ مكروه حرام»[٢]، اتجه علماء الأحناف لتقسيم المكروه إلى قسمين: مكروه كراهة تحريم، ومكروه كراهة تنزيه، بناء على ما فهموه من كلام أئمتهم، وقد سبق نقل كلام الكاساني وصدر الشريعة والتفتازاني في تقرير ذلك[٣].



(١) انظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص٤٨٥).
(٢) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٠).
(٣) انظر: (١/ ٢٢٣).



المبحث الرابع والثلاثون

مصطلح المكروه كراهة تحريمية

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

هذا المصطلح مركب من ثلاث كلمات «مكروه كراهة تحريمية» ولمعرفة معناه اصطلاحاً يحسن بنا معرفة معنى كل مفردة على حدة.

فالمكروه والكراهة مشتقتان من (كره)، ويدل على خلاف الرضا والمحبة، وقد سبق بيانه[1].

وأما الحرام فمشتق من (حرم)، ويدل على المنع والتشديد، وسيأتي بيانه[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح «المكروه كراهة تحريمية» مصطلح نشأ في مدرسة الأحناف، فقد ورد عن محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩) عبارة: (حرام مكروه) في كتابه «الجامع الصغير» عندما قال: «ونقيع الزّبيب إذا اشتدّ حرام مكروه»[3]، وقد وَجَّه الكاساني الحنفي (ت٥٨٧) هذه العبارة مع باقي إطلاقات محمد ﷺ بقوله: «إلّا أنّ ما تثبت حرمته بدليلٍ مقطوعٍ به من نصّ الكتاب العزيز، أو غير ذلك، فعادة محمّدٍ أنّه يسمّيه حراماً على الإطلاق، وما تثبت حرمته بدليلٍ غير مقطوعٍ به من أخبار الآحاد وأقاويل الصّحابة الكرام ﷺ، وغير ذلك يسمّيه مكروهاً، وربّما يجمع بينهما فيقول حرامٌ مكروهٌ إشعاراً منه أنّ حرمته ثبتت بدليلٍ ظاهرٍ لا بدليلٍ قاطعٍ»[4]، ولعل هذا الإطلاق من محمَّد ﷺ كان بدايةً لاستعمال مصطلح المكروه تحريماً والذي صار فيما بعد من اصطلاحات الحنفية حيث يعبرون عن ما ثبتت حرمته بدليل قطعي بمصطلح

---

(١) انظر: (١/٢٠٨). (٢) انظر: (ص٢٤٢).

(٣) انظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص٤٨٥).

(٤) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (٥/١١٨).

«الحرام»، وما ثبتت حرمته بدليل ظني بمصطلح «المكروه تحريماً»، وما كان أقرب إلى المباح بمصطلح «المكروه تنزيهاً».

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

كانت عبارة محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩): (حرام مكروه)، اللَّبِنَة الأولى لنشوء مصطلح كراهة التحريم، وهي التي من خلالها فرَّع علماء الأحناف الحديث عن هذا المصطلح، فقد سبق في المطلب الماضي كلام الكاساني (ت٥٨٧) وهو يحلِّل ويدرس أساليب محمد بن الحسن الشيباني في إطلاقه للفظ: «المكروه»، و«حرام مكروه»، وخلص لنتيجةٍ مفادها أن محمداً رحمه الله ربما يجمع بين الحرام والمكروه لينبِّه السامع أن النهي ثبت بطريق ظني لا قطعي.

وهذا الذي فهمه الكاساني أكده الفقيه المرغيناني (ت٥٩٣) حيث قال: «والمروي عن محمد نصّاً أن كل مكروه حرام، إلا أنه لما لم يجد فيه نصّاً قاطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه إلى الحرام أقرب»[1].

وبذلك قد تَشكَّل مفهوم هذا المصطلح لدى الحنفية، وحرّروه في كتبهم الأصولية؛ فهذا صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧) في كتابه «التوضيح شرح التنقيح» يقول: «(والمكروه نوعان مكروهٌ كراهة تنزيهٍ، وهو إلى الحلّ أقرب، ومكروهٌ كراهة تحريمٍ، وهو إلى الحرمة أقرب، وعند محمّدٍ لا بل هذا) الإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم (حرامٌ لكن بغير القطعيّ كالواجب مع الفرض)»[2]، ويشرح التفتازاني (ت٧٩٣) عبارة صدر الشريعة فيقول: «(قوله: وهو إلى الحلّ أقرب) بمعنى أنّه لا يعاقب فاعله أصلاً لكن يثاب تاركه أدنى ثوابٍ، ومعنى القرب إلى الحرمة أنّه يتعلّق به محذورٌ دون استحقاق العقوبة بالنّار، كحرمة الشّفاعة، فترك الواجب حرامٌ يستحقّ العقوبة بالنّار، وترك السُّنَّة المؤكّدة قريبٌ من الحرام يستحقّ حرمان الشّفاعة؛ لقوله ـ عليه السّلام ـ: «**مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي**»، وعن محمّدٍ ليس المكروه كراهة التّحريم إلى الحرام أقرب بل هو حرامٌ ثبتت حرمته بدليلٍ ظنّيٍّ، فعنده ما لزم تركه إن ثبت ذلك بدليلٍ قطعيٍّ يسمّى حراماً وإلّا يسمّى مكروهاً كراهة التّحريم، كما أنّ ما

---

(١) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/٣٦٣).

(٢) انظر: التوضيح شرح التنقيح مع شرحه المسمى التلويح، للتفتازاني (٢/٢٥٢ ـ ٢٥٣).

لزم الإتيان به إن ثبت ذلك فيه بدليلٍ قطعيٍّ يسمّى فرضاً، وإلّا يسمّى واجباً»[١].

وكذلك فعل ابن الهمام (ت٨٦١) في كتابه «التحرير»، حيث شرح عبارته ابن أمير الحاج (ت٨٧٩)[٢].

وقد نقل الزركشي (ت٧٩٤) الفرق بين مصطلح «الحرام»، ومصطلح «كراهة التحريم» عند الحنفية، فقال: «وفرّق محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة بين الحرام والمكروه كراهة تحريمٍ، فقال: المكروه كراهة تحريمٍ ما ثبت تحريمه بغير قطعيٍّ، والحرام ما ثبت بقطعيٍّ كالواجب مع الفرض»[٣].

ومن خلال الدراسة لم يظهر أي تطور حدث لمصطلح «المكروه كراهة تحريمية»، فالحنفية وهم الذين من أنشأوا هذا المصطلح اتفقوا على أن المراد منه: مَا ثَبَتَ تَحْرِيمُهُ بدليل غير قطعي، وأرادوا بذلك التفريق بين ما ثبت النهي عنه بدليل قطعي، وما ثبت بدليل ظني، فاصطلحوا على تسمية الأول حراماً، والثاني: مكروهاً كراهة تحريمية، مراعين في ذلك الطريق الذي ثبت به التحريم.



(١) انظر: التلويح على التوضيح، للتفتازاني (٢/ ٢٥٣).
(٢) انظر: التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (٢/ ٨٠).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٩٤).



المبحث الخامس والثلاثون

مصطلح المكروه كراهة إرشاد

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «المكروه كراهة إرشاد» مكوَّنٌ من كلمات، ولمعرفة معنى هذا المصطلح لا بد من معرفة أجزائه، وهي الكراهة والإرشاد.

فالكراهة قد سبق الحديث عنها، وهي تدلُّ على ضدِّ الحب والرضا(١).

وأما الإرشاد فمأخوذ من (رَشَدَ)، وقد قال ابن فارس: «رشد: الراء والشين والدال أصل واحد يدل على استقامة الطريق، فالمراشد: مقاصد الطرق، والرشد والرشد: خلاف الغي، وأصاب فلان من أمره رشداً ورشداً ورشدة، وهو لرشدة خلاف لغيه»(٢).

والرُّشد والرَّشد والرَّشاد: نقيض الغيّ.

والإرشاد: الهداية والدّلالة(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أوَّل من استعمل هذا المصطلح هو الإمام الشافعي رحمه (ت٢٠٤)، وذلك عند حديثه وتقريره أن النهي إذا أطلق يراد به التحريم إلا أن يدلَّ دليلٌ على إرادة غيره، ككون المنهي عنه نُهي عنه تنزهاً أو إرشاداً أو أدباً، حيث قال ﷬: «وما نهى الله عنه فهو محرّمٌ حتّى توجد الدّلالة عليه بأنّ النّهي عنه على غير التّحريم، وأنّه إنّما أريد به الإرشاد أو تنزّهاً أو أدباً للمنهيّ عنه، وما نهى عنه رَسُولُ اللهِ ﷺ كذلك أيضاً»(٤).

وبذلك نفهم من كلام الشافعي أن نهي الإرشاد ليس نهياً جازماً في الترك؛ بل إنه مثل كراهة التنزيه في عدم الجزم بالترك.

---

(١) انظر: (٢٠٨/١).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس (٣٩٨/٢).

(٣) انظر: لسان العرب (١٧٥/٣ ـ ١٧٦).

(٤) انظر: الأم، للشافعي (١٥٣/٥).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرت فيما سبق أن الشافعي يعتبر أول من استعمل نهي الإرشاد.

وكذلك سار غالب الأصوليين من بعده على نفس النهج حيث يتناولون الحديث عن الإرشاد في صوارف الأمر، وكذلك في صوارف النهي، فيقررون أن الأصل في الأمر أنه للوجوب وقد يُصرف إلى الندب أو الإرشاد أو غيرهما لقرينة، وكذلك في النهي أنه للتحريم وقد يُصرف للتنزيه أو الإرشاد أو غيرهما لقرينة.

وبتتبع كلامهم يظهر ذلك جلياً، فالجويني (ت٤٧٨) يقول: «وأما صيغة النهي إذا تقيدت فإنها تَرِدُ على وجوه على مناقضة الأمر لا يعسر على الباحث طلبها، ومطلقها للحظر، والمقيد منها يرد على وجوه:

منها: التنزيه، **ومنها**: الوعيد، **ومنها**: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، **ومنها**: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]»[(١)].

ومثله الإسنوي (ت٧٧٢) في «نهاية السول»[(٢)].

وقال الزَّركشي (ت٧٩٤): «وَتَرِدُ صِيغَةُ النَّهْيِ لِمَعَانٍ (وذكر منها):

الثّامن: للإرشاد إلى الأحوط بالتّرك، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾، ومنه قوله ﷺ: «**لَا تُعْمِرُوا وَلَا تُرْقِبُوا**»[(٣)]، قال الرّافعيّ في باب الهبة: قال الأئمّة: هذا إرشادٌ، معناه: لا تعمروا طمعاً في أن يعود إليكم، واعلموا أنّ سبيله سبيل الميراث»[(٤)].

ومن خلال النظر في كتب أصول الفقه، لا يظهر للباحث أيُّ تطورٍ طرأ لمصطلح كراهة الإرشاد، ويظهر له أيضاً أن نشأته وتسلسله التاريخي كان متزامناً لمصطلح الكراهة والنهي، حيث إنَّ جمهور الأصوليين ـ كما سبق ـ يرون أن النهي إذا كان مجرداً عن القرائن فإنه ينصرف للتحريم، وأنه عند وجود القرينة ينصرف

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١١٠).

(٢) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص١٧٧).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٦٨٧١)، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/ ١٦٧): (وكرره في الباب الشافعي وأبو داود والنسائي وصححه أبو الفتح القشيري على شرطهما).

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٣٦٨) بتصرّف، والتحبير، للمرداوي (٥/ ٢١٨٦).

النهي إلى ما دلَّت عليه تلك القرينة، سواء كان نهي تنزيه، أو نهي إرشاد، أو غيرهما.

ولوجود اتفاق في مضمون كراهة الإرشاد مع كراهة التنزيه، فكلاهما: طُلب تركه لا على جهة الجزم، وكذلك في المندوب مع الأمر الإرشادي، فكلاهما: طُلب فعله لا على جهة الجزم، احتاج الأصوليون إلى التنبيه على الفرق بينهما، ويعتبر الغزالي (ت٥٠٥) أول من أشار إلى الفرق بينهما حيث قال: «ولا فرق بين الإرشاد، والنّدب، إلّا أنّ النّدب لثواب الآخرة، والإرشاد للتّنبيه على المصلحة الدّنيويّة»[١].

وقد تبعه على ذكر هذا الفرق جمعٌ من الأصوليين، منهم: الرازي، والبخاري، وابن السبكي، والإسنوي[٢].

وقد ذكر الزَّركشيّ (ت٧٩٤) على ذلك مثالاً للتوضيح فقال: «وقد تكون الكراهة شرعيّةً لتعليق الثّواب عليها، وقد تكون إرشاديّةً؛ أي: لمصلحةٍ دنيويّةٍ، ومنه: «**كراهة النّبيّ ﷺ أكل التّمر لصهيبٍ وهو أرمد**»، ومنه كراهة الماء المشمّس على رأي»[٣].

فيلاحظ أن جهد الأصوليين كان منصباً على التفريق بين كراهة الإرشاد وكراهة التنزيه لوجود اتفاقٍ كبيرٍ بينهما من حيث الدلالة.



---

(١) انظر: المستصفى (ص٢٠٥).

(٢) انظر: المحصول، للرازي (٣٩/٢)، وكشف الأسرار، للبخاري (١٠٧/١) والإبهاج في شرح المنهاج (١٧/٢)، ونهاية السول، للإسنوي (ص١٦١).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٩٥).



المبحث السادس والثلاثون

مصطلح خلاف الأَوْلى

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «خلاف الأَوْلى» مكون من كلمتين، ويحسن قبل معرفة المصطلح معرفة جزئيه، وهما: كلمة خلاف، وكلمة الأولى.

فلفظة: «خلاف» مشتقة من «خلف»، قال ابن فارس: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة، **أحدها**: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، **والثَّاني**: خلاف قُدَّام، **والثَّالث**: التغيّر»[1].

فالخلاف: المخالفة المضادة وعدم الاتفاق، ولهذا يقال: تخالف الأمران واختلفا؛ أي: لم يتفقَا، وكل ما لم يتساوَا فقد تخالف واختلف[2].

ولفظة «الأولى» في اللغة بمعنى: الأدنى والأقرب والأجدر، يقال: فلان أولى بهذا الأمر من فلان؛ أي: أحق به[3].

فخلاف الأَوْلى: هو فعل ما هو الأجدر، والأفضل ألا يفعل.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لم يرد استعمال هذا المصطلح في الكتاب والسُّنَّة، ويعتبر الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّل من تناول بمعناه حيث قال في معنى وصف الفعل بأنه مكروه: «اعلموا أن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما:

أحدهما: أنه منهي عن فعله نهيَ فضلٍ وتنزيهٍ، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل.

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٢١٠)، مادّة خلف.

(٢) انظر: لسان العرب (٩/ ٩٠).

(٣) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١٤١).

والوجه الآخر: وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه»[١]، فيفهم من كلام الباقلاني أن ترك الأولى والأفضل يسمى مكروهاً.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يعتبر مبحث المكروه في كتب الأصول من المواطن التي تُسعف الباحث لمعرفة نشأة مصطلح خلاف الأوْلى ومعناه، وإن كانت كتب الأصول في الحقيقة لم تعتنِ بذلك عناية تفي بالغرض؛ ولذا صرح الزَّركشيّ (ت٧٩٤) بقوله: «هذا النوع أهمله الأصوليون وإنما ذكره الفقهاء، وهو واسطة بين الكراهة والإباحة»[٢].

ويعتبر الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّل من استعمل مصطلح خلاف الأوْلى أو ترك الأولى ـ كما سبق ـ، وإن كان يُفهم من كلام أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) فيما نقله عن أهل العراق أنهم يقسمون القبيح إلى المحرم، والمكروه، وإلى ما الأولى أن لا يفعل، وإلى ما لا بأس بفعله[٣]. فيفهم من هذا النقل أن مصطلح «خلاف الأوْلى» أو ما يعبر عنه «بالأولى ألا يفعل» كان متداولاً بين أهل العلم في تلك الحقبة الزمنية يستعملونه في تقسيماتهم، وحصرهم لبعض المعاني الشرعية.

إلا أن الذي أظهر هذا المصطلح بوضوح، وقرَّر معناه، وحاول فصله عن غيره من الأحكام التكليفية المشابهة له كالمكروه، وجعل له ضابطاً يميِّزه عن المكروه هو الجويني (ت٤٧٨) فقد استعمله في كتابه «نهاية المطلب»[٤]، وبيَّن الفرق بينه وبين المكروه حيث قال: «فإن المكروه يتميَّز عندنا عن ترك الأولى، بأن يُفرض فيه نهي مقصود، كالنهي عن الاستنجاء باليمين»[٥]، وهذا الذي جعل بعض الأصوليين كتقي الدين السبكي (ت٧٥٦) يعتبر الجويني أول من ذكر هذا المصطلح، كما ذكر ذلك الزركشي في كتابه «تشنيف المسامع» حيث قال: «قال والده[٦] في بعض مؤلفاته:

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/٢٩٩ وما بعدها) بتصرف.
(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/٣٠٢).
(٣) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/٣٣٥).
(٤) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني (١/٩٥).
(٥) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣/٣٧٢).
(٦) يقصد بذلك والد تاج الدين السبكي: تقي الدين السبكي.

وأول ما علمناه ذكر هذا إمام الحرمين»[١]، وقد تبعه ابنه تاج الدين السبكي (ت٧٧١) في ذلك، فقد صرَّح التاج أن الأحكام التكليفية ستةٌ، وذكر منها خلاف الأَوْلى حيث قال: «الصحيح عندي أن الأحكام ستّة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، وخلاف الأَوْلى»[٢].

وهذا الذي نصَّ عليه تقي الدين السبكي في أوَّليَّة الجويني، ليست محلَّ اتفاقٍ فقد ذكر الجويني نفسه في كتابه «نهاية المطلب» أن فرضية وجود واسطة بين الكراهة والإباحة مما أحدثه المتأخرون، حيث قال في مسألة حكم اللعب بالشطرنج: «أطلق كثير من أصحابنا الإباحة في اللعب بالشِّطْرَنج، وقال المحققون: إنه مكروه، وهذا هو الصحيح، ولا آمن أن الذين أطلقوا الإباحة أرادوا انتفاء التحريم؛ فإن التعرُّض للفصل بين المكروه والمباح مما أحدثه المتأخرون»[٣]، فهذا الجويني يقرِّر أن القول بوجود مسافة بين المباح والمكروه والتي هي خلاف الأَوْلى مما أحدثه المتأخرون، مما جعل الزركشي (ت٧٩٤) يعلِّق على كلام تقي الدين السبكي بقوله: «قلت: لم ينفرد الإمام بذلك، فإنه قال: وبين الكراهة والإباحة واسطة، وهي خلاف الأَوْلى، والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، انتهى. وهذا الذي ذكروه من الفرق متعقَّبٌ، فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأَوْلى على ما ورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة»[٤]، ولعلَّ في النقل السابق عن الباقلاني وأبي الحسين البصري تأكيداً لرأي الزركشي في قوله إن الجويني لم ينفرد بذلك، فالباقلاني استعمل هذا المصطلح بمعناه، وأبو الحسين البصري نقل عن أهل العراق جعل «ما الأولى ألا يفعل» من أقسام القبيح وهما قد سبقا الجوينيَّ من حيث الزَّمن.

وبالنظر لكتب الأصول نجد أن الأصوليين انقسموا في التعامل مع مصطلح خلاف الأَوْلى على قسمين:

١ ـ **القسم الأول**: جمهور الأصوليين يرون أن خلاف الأَوْلى قسم من أقسام

---

(١) انظر: تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، للزركشي (١/ ١٢٣).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (٢/ ٧٨).

(٣) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٩/ ١٩).

(٤) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ١٢٤).

المكروه، ويذكرونه عند الحديث عن إطلاقات المكروه، وبناءً عليه فيعرّفون خلاف الأَوْلى بنفس تعريف المكروه.

ومن أوائل الأصوليين الباقلاني كما مرَّ معنا، وتبعه في ذلك أبو الحسين البصري، والغزالي، والرازي، والآمدي، وصفي الدين الهندي، والزركشي وغيرهم[١].

فالغزالي (ت٥٠٥) قال عن إطلاقات المكروه: «الثّالث: ترك ما هو الأولى وإن لم ينهَ عنه، كترك صلاة الضّحى مثلاً لا لنهي ورد عنه، ولكن لكثرة فضله وثوابه، قيل فيه: إنّه مكروهٌ تركه»[٢]، وتبعه الرازي[٣].

وعرَّفه صفي الدين الهندي (ت٧١٥) بأنه: «ترك ما فعله أولى، وإن لم يرد النهي بتركه»[٤].

وقال عنه المرداوي: «وهو: ترك ما فعله راجح، أو: فعل ما تركه راجح، ولو لم يكن منهيّاً عنه، كترك المندوبات»[٥]؛ ثم علّق على تعريفه بقوله: «فترك الأولى مشارك للمكروه في حدِّه، إلّا أنه منهيّ غير مقصود، والمنع من المكروه أقوى من المنع من خلاف الأَوْلى»[٦].

وقال الزَّركشي (ت٧٩٤): «والتّحقيق: أنّ خلاف الأَوْلى قسمٌ من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السُّنَّة، ولا ينبغي أن يعدّ قسماً آخر، وإلّا لكانت الأحكام ستّةً، وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأَوْلى خارجاً عن الشّريعة وليس كذلك»[٧].

٢ ـ القسم الثاني: بعض الأصوليين يرون أن خلاف الأَوْلى قسم من أقسام الأحكام التكليفية، وأنه واسطة بين المباح والمكروه.

---

(١) انظر: انظر الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٢) والنهاية لصفي الدين الهندي (٢/ ٧٥٤) والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٩٣).

(٢) انظر: انظر المستصفى (ص٥٣).

(٣) انظر: انظر المحصول، للرازي (١/ ١٠٤).

(٤) انظر: النهاية لصفي الدين الهندي (٢/ ٧٥٤).

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٠٠٨).

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٤٠٠).

ونقل أبو الحسين البصري عن أهل العراق أنهم يجعلون من أقسام القبيح: خلاف الأَوْلى وجعلوه مغايراً للمكروه، وتبعه في ذلك الأسمندي في «بذل النظر»[١].

وسبق النقل عن الجويني أنه صرَّح في بعض كتبه بوجود فرقٍ بين المكروه وخلاف الأَوْلى، وصرَّح أيضاً بأن هذا المصطلح مما أحدثه المتأخرون.

وذكر تاج الدين السُّبكي (ت٧٧١) في شرحه على مختصر ابن الحاجب أنه عند التأمل في خلاف الأَوْلى يجده خارجاً عن الأحكام التكليفية الخمسة حيث قال: «ومن تأمل وجده خارجاً عن الخمسة، ولعلَّنا نحقق ذلك في التعليقة، فلنقل: الحكم إمّا طلب لفعل غير كف، أو لفعل هو كف، أو تخيير.

والأول: إمّا مع الجزم فالوجوب، أو لا، فالندب.

والثاني: إمّا مع الجزم فالحرمة، أو لا، وفيه نهي مخصوص، فالكراهة، أو لا نهي فيه مخصوص، فخلاف الأَوْلى.

والثالث: الإباحة»[٢]، مما حَدَا به إلى أن يصرِّح باختياره في كتابه «الأشباه والنظائر» حيث قال: «الصحيح عندي أن الأحكام ستَّة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، وخلاف الأَوْلى»[٣]، وضمّنه كذلك كتابه «جمع الجوامع»[٤].

وقد اجتهد أصحاب هذا الرأي في التفريق بين خلاف الأَوْلى والمكروه، وأول من ذكر الفرق بينهما الجويني، حيث قال: «فإن المكروه يتميز عندنا عن ترك الأولى، بأن يُفرض فيه نهي مقصود، كالنهي عن الاستنجاء باليمين»[٥]، فيُفهم من كلامه أن المكروه فيه نهي مقصود، وخلاف الأَوْلى فيه نهي غير مقصود، ويقول الزركشي: «وفرّق معظم الفقهاء بينه وبين الذي قبله أنّ ما ورد فيه نهيٌ مقصودٌ يقال فيه: مكروهٌ، وما لا يقال فيه: خلاف الأَوْلى، ولا يقال: مكروهٌ»[٦].

---

(١) انظر: بذل النظر، للأسمندي (ص٤٩٦).
(٢) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج السبكي (ص٤٨٨).
(٣) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (٢/ ٧٨).
(٤) انظر: جمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ١٢٢).
(٥) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣/ ٣٧٢).
(٦) البحر المحيط في أصول الفقه ط العلمية (١/ ٢٣٩).

وأما السبكي فعبَّر عن الفرق بينهما بجعل المكروه ما جاء النهي فيه «مخصوصاً» بدل «مقصوداً» بخلاف ترك الأولى، وقد قال المحلي (ت٨٦٤) معلّقاً على عبارة السبكي: «وتقسيم خلاف الأوْلى زاده المصنّف على الأصوليّين أخذاً من متأخّري الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأوْلى في مسائل عديدةٍ، وفرّقوا بينهما، ومنهم إمام الحرمين في «النّهاية» بالنّهي المقصود وغير المقصود، وهو المستفاد من الأمر، وعدل المصنّف إلى المخصوص وغير المخصوص؛ أي: العامّ نظراً إلى جميع الأوامر النّدبيّة، وأمّا المتقدّمون فيطلقون المكروه على ذي النّهي المخصوص وغير المخصوص»[1].

وقد أضاف المرداوي (ت٨٨٥) أنه لا يسمى ترك الأولى مكروهاً إلا إذا كان منضبطاً حيث قال: «إنّما يقال: ترك الأولى مكروه، إذا كان منضبطاً، كالضحى وقيام اللّيل، وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً، وإلّا لكان الإنسان في كل وقت ملابساً للمكروهات الكثيرة، من حيث إنَّه لم يقم ليصلّي ركعتين، أو يعود مريضاً، ونحوه»[2].

مما سبق ذكره يظهر للناظر أن مصطلح «خلاف الأوْلى» نشأ في القرن الرابع تقريباً، ولعلَّ أول من استعمله من الأصوليين هو الباقلاني.

ويُلحظ أيضاً أن استعمال الفقهاء له أكثر من استعمال الأصوليين؛ بل نصَّ الزركشي على أن الأصوليين أهملوه، ولعلَّ السبب في ذلك يرجع إلى أن جمهور الأصوليين يرون أن خلاف الأوْلى هو نفس المكروه، ومرادف له، فلم تكن هنالك حاجة لإفراده بالحديث، قال ابن أمير الحاج (ت٨٧٩): «(ويطلق) المكروه إطلاقاً شائعاً (على الحرام وخلاف الأوْلى ممّا لا صيغة) نهيٍ (فيه)؛ أي: تركه، (وإلّا)؛ أي: وإن لم يفرّق بين الكراهة التّنزيهيّة وخلاف الأوْلى بأنّ خلاف الأوْلى ما لا صيغة نهيٍ فيه (فالتّنزيهيّة مرجعها إليه)؛ أي: خلاف الأوْلى بل هي هو بعينه؛ لأنّ حاصلها ما تركه أولى، فالتّفرقة مجرّد اصطلاحٍ بأخذ ذلك الاعتبار في خلاف الأوْلى»[3].

---

(١) انظر: البدر الطالع، للمحلي (١/ ٩٥ وما بعدها).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠١٠)، وانظر كذلك: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٠٢).

(٣) انظر: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٢/ ١٤٣).

ولذا اكتفى كثير من الأصوليين بتعريف المكروه، ليشمل خلاف الأَوْلى أيضاً.

وبعضهم عرَّفه تعريفاً خاصّاً كصفي الدين الهندي (ت٧١٦)[١]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٢].

ويُلحظ أيضاً أن الجويني هو أول من ذكر الفرق بين المكروه وخلاف الأَوْلى، حيث فرَّق بينهما بأن المكروه ورد فيه نهي مخصوص؛ أي: مصرَّحاً به، كقوله: لا تفعلوا كذا أو نهيتكم عن كذا، بخلاف ترك الأولى فإنه فلم يرد فيه نهي مخصوص، وإنما ورد الأمر في فعل مستحب ورد الفضل والثواب في فعله، لا لنهي ورد عنه فيكون تركه خلاف الأَوْلى.

وجاء ابن السبكي (ت٧٧١) فأبدل عبارة: «نهي مخصوص» بعبارة: «نهي مقصود» والمعنى قريب.



(١) انظر: النهاية، لصفي الدين الهندي (٢/ ٦٥٤).

(٢) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١٠٠٨).

المبحث السابع والثلاثون

مصطلح الإساءة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الإساءة مصدرها (سوء)، قال ابن فارس: «فأما السين والواو والهمزة فليست من ذلك[1]، إنما هي من باب القبح، تقول رجل أسوأ؛ أي: قبيح، وامرأة سوآء؛ أي: قبيحة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**سَوآءُ ولودٌ خير من حسناء عقيم**»؛ ولذلك سميت السيئة سيئة، وسميت النار سوأى؛ لقبح منظرها، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ﴾ [الروم: ١٠]»[2].

تقول ساءه سوءاً وسواءً وسواءً، فعل به ما يكره، فاستاء هو، والسّوء، بالضم: الاسم منه، البرص وكلّ آفةٍ، ولا خير في قول السّوء، بالفتح والضم، إذا فتحت فمعناه: في قولٍ قبيحٍ.

وأساءه: أفسده، وإليه: ضدّ أحسن، والسّوأة: الفرج، والفاحشة، والخلّة القبيحة، كالسّوآء.

والسيّئة: الخطيئة[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الإساءة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦] يقول ابن كثير (ت٧٧٤): «يقول تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ﴾؛ أي: إنّما يعود نفع ذلك على نفسه، ﴿وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾؛ أي: إنّما يرجع وبال ذلك عليه، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ أي:

---

(١) يقصد ﷺ أنها ليست من مادة: (سوي) الدالة على الاستقامة والاعتدال بين شيئين.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ١١٣).

(٣) انظر: القاموس المحيط (ص٤٣)، وتاج العروس (١/ ٢٧٠).

لا يعاقب أحداً إلّا بذنبٍ، ولا يعذّب أحداً إلّا بعد قيام الحجّة عليه، وإرسال الرّسول إليه»[١].

وورد أيضاً بلفظ السيئة والسيئات والمسيء في آيات أخرى من القرآن الكريم، وكلّها جاءت بمعنى المعصية والفعل المحرم شرعاً.

وبالنسبة للسُّنَّة المطهرة، فجاءت عدة أحاديث بهذا الخصوص، منها:

- قول النَّبِيِّ ﷺ: **«مَنْ أَحْسَنَ فِي الإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ أَسَاءَ فِي الإِسْلَامِ أُخِذَ بِالأَوَّلِ وَالآخِرِ»**[٢].

- وقوله ﷺ: **«لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ الْجَنَّةَ إِلَّا أُرِيَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ لَوْ أَسَاءَ لِيَزْدَادَ شُكْراً، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ إِلَّا أُرِيَ مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ لَوْ أَحْسَنَ لِيَكُونَ عَلَيْهِ حَسْرَةً»**[٣].

فلفظ الإساءة في هذه الأحاديث يراد به الوقوع في المعاصي والمحرمات، وسياق كل حديث يوجّه المراد به على الخصوص، ففي الحديث الأول يراد بالإساءة: الكفر، كما قال ابن حجر: «ومن أساء في الإسلام أي استمرّ على كفره أو أسلم ثمّ ارتدّ»[٤]، وفي الأحاديث الأخرى يراد به الوقوع في المحرم والمحظور.

وبالجملة فلفظة (أساء) وما تصرف منها كالسيئة والسيئات وغيرها جاءت في مقابلة الطاعة والعمل الصالح، أو في وصف من ارتكب المحظور الشرعي.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرت فيما سبق أن النصوص الشرعية قد استعملت مفردة «أساء»، وما تفرع عنها في سياق من خالف الأمر الشرعي، ووصفته بأنه قد أساء ووقع في السيئة، وتتفاوت السيئات في الرتبة كما هو معلوم إلى كبائر وصغائر.

وبالنظر في تعامل أهل العلم مع هذا المصطلح تجد أنهم تباينوا في استعماله، فمنهم من يستعمله ويريد به المكروه عند الأصوليين، وبعضهم يريد به المحرم،

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٧/ ١٨٥).
(٢) رواه البخاري برقم (٦٩٢١)، ومسلم برقم (٣٣٣).
(٣) رواه البخاري برقم (٦٥٦٩).
(٤) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١/ ١٣٥).

وبعضهم يطلقه على خلاف الأولى، وبعضهم وخاصة المتقدمين منهم يتخلف مراده به باختلاف السياق الوارد فيه وإليك تفصيل ذلك:

ـ فقد أورد ابن أبي شيبة (ت٢٣٥) في مصنفه عن المسور بن مخرمة، أنّه رأى رجلاً لا يتمّ ركوعه ولا سجوده فقال له: أَعِدْ، فأبى فلم يدعه حتّى أعاد، وذكر أنّ أبا حنيفة قال: تجزئه وقد أساء[١].

فأبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ (ت١٥٠) في هذه المسألة قد صحَّح العبادة مع وصف الفعل بأنه إساءة.

ـ وكذلك مالك بن أنس (ت١٧٩) ورد عنه استعمالها في مواطن كثيرة، منها قوله: «وإذا ملك المسلم خمراً أهريقت عليه، ولم يترك أن يخلّلها، قلت: فإن أصلحها فصارت خلاً؟ قال: قد أساء ويأكله، كذلك قال مالكٌ»[٢].

ـ ومحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩) استعمل وصف الإساءة كثيراً في كتبه، فأحياناً يصف الفعل بأنه إساءة مع تصحيحه للفعل وآثاره، وأحياناً يصفه بالإساءة التي تكون مؤدِّية لإبطال العبادة، **فمثال الأول**: قال في: «رجل صلى فأقعى أو تربع في صلاته من غير عذر، قال: قد أساء وصلاته تامّة»[٣]، **ومثال الثاني**: قال: «وإذا جامع الرجل امرأته وهو في اعتكاف واجب فقد أساء وقد أفسد اعتكافه»[٤].

ـ وكذلك الشافعي (ت٢٠٤) فقد استعمل لفظ: «أساء» كثيراً في كتبه، فمن ذلك أنه قال: «وذكر الله ﷻ اليدين والرِّجلين معاً فأحبّ أن يبدأ باليمنى قبل اليسرى، وإن بدأ باليسرى قبل اليمنى فقد أساء، ولا إعادة عليه»[٥]، فيفهم من كلامه أنه يصحح العبادة مع بقاء وصف الإساءة للفعل.

ـ وأحمد بن حنبل (ت٢٤١) فقد قال فيمن زاد على التّشهّد ـ: «أساء»[٦]، وقال فيمن ترك الوتر: «رجل سوء»[٧].

ـ وأما الجويني (ت٤٧٨) فعلّق على حديث: **«هَكَذَا الْوُضُوءُ، فَمَنْ زَادَ عَلَى**

---

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٧/٣٠٣). (٢) انظر: المدونة (٤/١٦١).
(٣) انظر: الأصل، للشيباني (١/٢١٤). (٤) انظر: الأصل، للشيباني (٢/٢٨٠).
(٥) انظر: الأم، للشافعي (١/٤٦).
(٦) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/١٠١٢).
(٧) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/١٠١٢).

هَذَا فَقَدْ أَسَاءَ وَتَعَدَّى وَظَلَمَ»[١]، فقال: «على أن الغسلة الرابعة وإن كانت مكروهة، فليست بمعصية، وقوله: «أساء» معناه: تَركَ الأَوْلى، وتعدَّى حدَّ السُّنَّة، ووضَع الشيء في غير موضعه»[٢]، فأنت ترى أن الجويني جعل الإساءة هي ترك الأولى ولم يجعل المراد بها المعصية.

ـ وأما البزدوي (ت٤٨٣) فجعل الإساءة في مقابل سُنَّة الهدى فقال: «والسّنن نوعان: سُنَّة الهدى وتاركها يستوجب إساءةً وكراهيةً، والزّوائد وتاركها لا يستوجب إساءةً»[٣]، وزاد السرخسي(ت٤٨٣) هذا المعنى وضوحاً[٤].

ـ وقد حرّر البخاري (ت٧٣٠) في «كشف الأسرار» مراد الحنفية من الإساءة التي هي مقابلة لسنن الهدى حيث قال: «قوله (سنّة الهدى) يعني: سُنَّة أخذها من تكميل الهدى؛ أي: الدّين، وهي الّتي تعلّق بتركها كراهيةٌ أو إساءةٌ، والإساءة دون الكراهة، وهي مثل الأذان والإقامة والجماعة والسّنن الرّواتب، ولهذا قال محمّدٌ في بعضها: إنّه يصير مسيئاً، وفي بعضها: إنّه يأثم، وفي بعضها: يجب القضاء، وهي سُنَّة الفجر، ولكن لا يعاقب بتركها؛ لأنّها ليست بفريضةٍ، ولا واجبةٍ»[٥]، فنصَّ رحمه الله على أنَّ الإساءة دون الكراهة.

ـ وأما ابن مفلح (ت٧٦٣) فقد حكى خلاف الحنابلة في المراد بالإساءة، فمنهم من خصَّ الإساءة بالحرام فقط، ومنهم من جعلها من باب الكراهة[٦]، وكذا المرداوي[٧].

ومن خلال السرد التاريخي لمصطلح الإساءة يظهر للناظر أنه مرَّ بعدة مراحل:

١ ـ **المرحلة الأولى**: وروده في نصوص الكتاب والسُّنَّة.

فيطلق فيهما ويراد به الفعل المحرم، وتكون بذلك الإساءة كالمعصية والمحرم، والمحظور.

---

(١) رواه النسائي برقم (١٤٠)، وصححه الألباني رحمه الله.
(٢) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١/ ٧٣).
(٣) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣١٠).
(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٤ ـ ١١٥).
(٥) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣١٠).
(٦) انظر: اصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٢٣٧).
(٧) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٠١٢).

٢ ـ المرحلة الثانية: استعماله عند علماء السلف.

ويلاحظ في كلامهم التوسع في استعماله، وذلك بإطلاقه على المحرم أحياناً، وكذلك على المكروه أحياناً أخرى، وأيضاً يلاحظ أنهم يصحِّحون الفعل الوارد معه الإساءة، وأحياناً يبطلونه كما مرَّ سابقاً.

٣ ـ المرحلة الثالثة: استعماله عند علماء الأصول.

وقد اختلف علماء الأصول في مصطلح الإساءة هل هو من قبيل المحرم أو المكروه أو خلاف الأَوْلى؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الإساءة تختص بالحرام، وهو مذهب بعض الحنابلة.

القول الثاني: أن الإساءة من باب المكروه الاصطلاحي، وهو رأي عند الحنابلة.

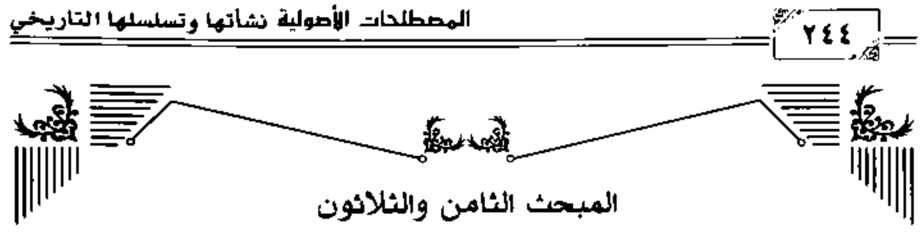
القول الثالث: أن الإساءة هي ترك الأولى، وهذا رأي الجويني.

وبناء على هذا الخلاف في تحديد المراد بالإساءة، اختلفوا في تعريف الإساءة فمن جعل الإساءة مقتصرة على الحرام، فيعرِّفها بتعريف الحرام[(١)]، ومن جعل الإساءة من قبيل المكروه عرَّفها بتعريف المكروه[(٢)]، ومن جعلها من قبيل ترك الأولى عرَّفها به[(٣)].

والجدير بالذكر هنا أن هذا المصطلح قليل الاستعمال عند الأصوليين، ومتأخري الفقهاء، كما هو ملاحظ في كتبهم، لكن الأثر يظهر جلياً عند دراسة كلام وفتاوى متقدمي الفقهاء، حيث كثر استعمالهم للفظ الإساءة.



(١) انظر: مصطلح الحرام (١/ ٢٤٤).
(٢) انظر: مصطلح المكروه (١/ ٢٠٨).
(٣) انظر: مصطلح خلاف الأولى (١/ ٢٣٢).



المبحث الثامن والثلاثون

مصطلح الحرام

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الحرام في اللغة: من (حرم) والحاء والراء والميم أصل واحد، وهو المنع والتشديد، فالحرام: ضد الحلال، والتحريم ضد التحليل، وحرم فلان الشيء يحرمه بكسر الراء حرماناً؛ أي: منعه إياه.

قال تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الأنبياء: ٩٥]، وقرئت: وحِرمٌ، وسوط محرم إذا لم يُليَّن.

والحريم: حريم البئر وما حولها يحرم على غير صاحبه أن يحفر فيه.

وقد حرُم عليه الشيء حُرماً وحراماً، وحَرُم الشيء بالضم وحرمه الله عليه، وحرمت الصلاة على المرأة حُرُماً وحُرماً؛ أي: منعت منها[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح الحرام مصطلح قرآنيٌ نبويٌ، ورد به القرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة في نصوصٍ كثيرةٍ ومن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر:

١ ـ قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، قال ابن سعدي كَلَلهُ: «أي: لا تحرِّموا وتحلِّلوا من تلقاء أنفسكم، كذباً وافتراء على الله وتقوُّلاً عليه»[2].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩].

---

(١) انظر: مختار الصحاح (١/٧١)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٢/٤٥)، ولسان العرب، لابن منظور (١٢/١١٩).

(٢) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن (ص٤٥١).

٣ ـ وعَنْ عَائِشَةَ ﵂، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ»[١].

٤ ـ وقال رسول الله ﷺ: «إنَّ الحلال بيِّنٌ وإنَّ الحرام بيِّنٌ»[٢].

فكلّ النصوص السابقة التي ورد فيها لفظ الحرام، تدلُّ على المراد اللغوي المعهود في «لسان العرب» وهو المنع والزجر والكف.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق فيما مضى أن مصطلح الحرام ورد في القرآن والسنة، ومراده فيهما على ما هو معهود العرب في لسانهم، وهو المنع من الشيء والكف عنه.

وقد مضى الصحابة والتابعون على استعمال هذا المصطلح على هذا المعنى كما هو واضح من فتاويهم، ومباحثاتهم، ومراجعاتهم لبعضهم، وكتب الآثار شاهدة بذلك، إلا أنهم كانوا يتحرَّزون كثيراً من إطلاق الحرام في الأمور الاجتهادية، ويستبدلون بذلك عبارات تدلُّ على رأيهم الفقهي، كنحو أكره ذلك ولا ينبغي ونحوهما، قال القرافي ﵀: «اعلم أن قدماء العلماء ﵏ كانوا يكثرون من إطلاق المكروه على المحرم؛ لئلا يتناولهم الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦] فيحددون صورة اللفظ، وإن لم يرد إلا في تحريم ما لم يحرِّمه الله تعالى، كالسائبة ونحوها»[٣]، وقال ابن القيم ﵀: «وقال ابن وهبٍ: سمعت مالكاً يقول: لم يكن من أمر النّاس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحداً أقتدي به يقول في شيءٍ: هذا حلالٌ، وهذا حرامٌ، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنّما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً؛ فينبغي هذا، ولا نرى هذا، ورواه عنه عتيق بن يعقوب، وزاد: ولا يقولون حلالٌ ولا حرامٌ، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ۝٥٩﴾ [يونس: ٥٩]، الحلال: ما أحلّه الله ورسوله، والحرام ما حرّمه الله ورسوله»[٤]، وقال ابن القيم

---

(١) رواه البخاري برقم (٢٤٢).

(٢) رواه البخاري برقم (٥٢)، ومسلم برقم (٤١٠١).

(٣) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (١/٢٧٨).

(٤) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/٣٢).

أيضاً: «وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه، ولا أقول هو حرامٌ، ومذهبه تحريمه، وإنّما تورّع عن إطلاق لفظ التّحريم لأجل قول عثمان»[(١)]، وقال ابن مفلح في «الآداب الشرعية»: «وقد ذكر الشّيخ تقيّ الدّين أنّ السّلف لم يطلقوا الحرام إلّا على ما علم تحريمه قطعاً، قال وذكر القاضي أنّه هل يطلق الحرام على ما ثبت بدليلٍ ظنّيٍّ روايتين»[(٢)]، وقال ابن السبكي: «وهو كثير في كلام الشّافعي وغيره من الأقدمين، وكانوا يتورَّعون عن استعمال لفظة الحرام والحلال في المجتهدات، خشية وفرقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]»[(٣)].

فيفهم من كلام الإمام مالك (ت١٧٩) والإمام أحمد (ت٢٤١) رحمهما الله تعالى التورع عن إطلاق لفظ الحرام على المسألة المختلف في تحريمها هروباً من الوعيد الوارد في الآيات السابقة الذكر، وكذلك يفهم من كلامهم كذلك جواز إطلاق لفظ الحرام على ما ورد تحريمه بنص الكتاب أو السُّنَّة خلافاً للحنفية الذين يشترطون القطعية في ثبوت التحريم كما سيأتي بيانه بعد قليل.

ـ ويعتبر الباقلاني رحمه الله (ت٤٠٣) أوّل من عرف مصطلح الحرام، حيث قال: «والمنهي عنه ـ أيضاً ـ على ضربين: فضرب منه محرم محظور، وهو الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه»[(٤)] فعرّف الحرام بأنه يجب تركه واجتنابه؛ بل إنه رحمه الله نقد تعريفاً للحرام ذكره بعض العلماء حيث قال: «ومنهم من يقول هو الذي يجب أن لا يفعل من غير ذكر ترك واجتناب له، بناء على تجويز خلق المكلف من الفعل والترك، وذلك باطل بما قدمناه»[(٥)].

ـ ثم تتابع الأصوليون بعد ذلك في تعريف الحرام فمنهم من عرَّفه بماهيته، ومنهم من عرَّفه بأحكامه ومتعلقاته، كالثواب والعقاب، ومنهم من زاد قيد القطعية في ثبوته، وإليك بيان تعريفاتهم على النحو التالي مراعياً السرد التاريخي:

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٣٢).
(٢) انظر: الآداب الشرعية والمنح المرعية، لابن مفلح (١/ ١٠٨).
(٣) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لابن السُّبكي (ص٥٦٣).
(٤) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٨٦).
(٥) المصدر السابق.

١ ـ فعرَّفه ابن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٤٠٦) فقال: «المحظور، الحرام، الواجب تركه، سواء، وهو ما منع من فعله»، وهو قريب من تعريف الباقلاني كما ترى.

كما بيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن الحرام والمحظور بمعنىً واحدٍ، وقد نصَّ جمعٌ من الأصوليين على ذلك كالقاضي عبد الوهاب، وأبو الحسين البصري؛ بل أضاف أن له أسماء كثيرة منها: كونه معصيةً وذنباً وقبيحاً ومحظوراً ومزجوراً[(١)]، وقد استفاد الرازي من أبي الحسين البصري هذه الأسماء فذكرها في المحصول[(٢)]، وأيضاً الصفي الهندي في النهاية[(٣)]، وكذلك الشيرازي نصَّ على أن المحظور والمحرم واحدٌ، وأيضاً الجويني، والسمعاني، والمرداوي كما سيأتي ذكره لاحقاً.

إلا أن الزركشي ذكر في «البحر المحيط» أن أبا عبد الله الزبيري[(٤)] فرَّق بين الحرام والمحظور بكون الحرام يكون مؤبداً، والمحظور إلى غاية، وحكاه عنه العسكري في فروقه[(٥)]، لكن لم يُتابع أحدٌ من الأصوليين الزبيريَّ على هذا الفرق، فأصبح كالمهجور خاصة إذا استصحبنا أمراً مهماً وهو أن المصطلحات عادة تكون عن تواطؤ واتفاق من أهل الصنعة الواحدة، أو غالبهم، أما انفراد شخص واحد بتفرقة اصطلاحية في العلم فلا يؤثر على اتفاق عامة أهل الصنعة أو غالبهم.

٢ ـ القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) عرَّف الحرام بقوله: «وأما المحظور فهو نقيض الواجب، وحدُّه: ما في تركه ثواب وفي فعله عقاب، وذلك كالزنا وشرب الخمر والقتل، ويقال فيه محظور ومحرم»[(٦)]، وتعريف القاضي عبد الوهاب تعريف بالرسم على ما هو معروف عند المناطقة، ويلاحظ في تعريفه أنه أبان المحرم بذكر ثمراته، وتبعه في ذلك صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)[(٧)].

---

(١) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/٣٣٦).
(٢) انظر: المحصول، للرازي (١/١٠١).
(٣) انظر: النهاية لصفي الدين الهندي (٢/٥٩٩ ـ ٦٠٠).
(٤) لعل المقصود هو: أحمد بن سليمان البصري الزبيري، نسبته إلى الزبير بن العوام، أبو عبد الله، من فقهاء الشافعية، من أهل البصرة قد يعرف بصاحب (الكافي) وهو مختصر له في الفقه. توفي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة (٣١٧هـ). انظر: الأعلام، للزركلي (١/١٣٢).
(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/٣٣٦) والفروق اللغوية، للعسكري (ص٢٢٩).
(٦) انظر: مقدمة في أصول الفقه، للقاضي عبد الوهاب (ص٢٣١).
(٧) انظر: شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، للبغدادي (ص٦٦).

٣ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) عرَّفه بقوله: «وأما المحرّم والمحظور فهو ما منع من فعله بالزجر، وإذا أطلق أفاد أن الله سبحانه حرمه وحظره، ولك أن تقول: إنّه ما حرم فعله وحظر، ومعنى تحريم الله إيّاه وحظره أنه دلّ المكلف على قبحه أو أعلمه ذلك»[(١)]، وقد تبعه في ذلك الأسمندي (ت٥٥٢)[(٢)].

٤ ـ ابن حزم (ت٤٥٦) عرَّفه بقوله: «فالحرام ما لا يحل فعله ويكون تاركه مطيعاً وفاعله آثماً عاصياً»[(٣)]، وهو قريب من تعريف القاضي عبد الوهاب حيث إنَّه تعريف بالرسم.

٥ ـ ثم جاء بعدهم القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨) فأضاف في تعريفه لمصطلح الحرام إضافة مهمة في مضمون المصطلح مما جعل تعريفه ينحى منحىً مغايراً لمن سبقه من الأصوليين، حيث أضاف في تعريفه لمصطلح الحرام قيد القطعية في ثبوت التحريم، فلا حرام إلا ما ثبت بطريق مقطوع به، وما لم يثبت بطريق مقطوع به فلا يسمى حراماً؛ بل يسمى مكروهاً، حيث قال ﷺ: «فإن قيل: فيجب أن تفرّقوا في المنهيات، كما فرَّقتم في المأمورات، فتقولوا: لفظة الحرام عبارة عما ثبت من طريق مقطوع به، وما لم يثبت بذلك لا يطلق عليه ذلك، ويسمى مكروهاً.

قيل: هكذا نقول، وقد قال أحمد ﷺ في رواية ابن منصور في المتعة: لا أقول حرام.

وقال ﷺ في رواية ابن منصور في الجمع بين الأختين المملوكتين: لا أقول حرام؛ ولكن ينهى عنه.

قال أبو بكر: إنما توقف لوجود الخلاف، فقد منع من إطلاق اسم الحرام مع كونه حراماً عنده؛ لأنه مختلف فيه»[(٤)]، وقد مرَّ بنا كلام ابن تيمية حينما نقل عن أبي يعلي ذكره لروايتين عند الحنابلة فيما ثبت بطريق ظني هل يسمى حراماً.

والواقع أن أبا يعلى مسبوق بهذا القيد، فالإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩) صاحب أبي حنيفة ﷺ لا يطلق الحرام إلا على ما ثبت بدليل قطعي، وقد ذكر ذلك علماء الحنفية حيث قال الكاساني (ت٥٨٧): «إلّا أنّ ما تثبت حرمته

---

(١) انظر: المعتمد (١/٤). (٢) انظر: بذل النظر، للأسمندي (ص٧).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٣/٧٦).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٢/٣٨٤).

بدليلٍ مقطوعٍ به من نصّ الكتاب العزيز، أو غير ذلك، فعادة محمّدٍ أنّه يسمّيه حراماً على الإطلاق، وما تثبت حرمته بدليلٍ غير مقطوعٍ به من أخبار الآحاد، وأقاويل الصّحابة الكرام ﷺ، وغير ذلك يسمّيه مكروهاً، وربّما يجمع بينهما فيقول حرامٌ مكروهٌ؛ إشعاراً منه أنّ حرمته ثبتت بدليلٍ ظاهرٍ لا بدليلٍ قاطعٍ»[1]، وقد سار على ذلك علماء الحنفية، فما ثبت تحريمه بدليل قطعي سموه حراماً، فالعبرة في التسمية عندهم كون الطريق قطعياً أم ظنياً، فقد نقل الزركشي: «عن فقهاء العراق أنّهم كانوا يقولون: محرّمٌ في القبيح إذا كان طريق قبحه مقطوعاً به، ويقولون: مكروهٌ فيما كان طريقه مجتهداً فيه، كسؤر كثيرٍ من السّباع»[2]، وكذا قال ابن أمير الحاج (ت٨٧٩): «(وأمّا هم)؛ أي: الحنفيّة، فلاحظوا ذلك فقالوا: (فإن ثبت الطّلب الجازم بقطعيٍّ) دلالةً من كتابٍ، أو وثبوتاً أيضاً من سُنَّةٍ، أو إجماعٍ (فالافتراض) إن كان المطلوب فعلاً غير كفٍّ، (والتّحريم) إن كان المطلوب فعلاً هو كفٌّ، (أو) ثبت الطّلب الجازم (بظنّيٍّ) دلالةً من كتابٍ، أو دلالةً، أو ثبوتاً من سُنَّةٍ أو إجماعٍ (فالإيجاب) إن كان المطلوب فعلاً غير كفٍّ، (وكراهة التّحريم) إن كان المطلوب فعلاً هو كفٌّ، (ويشاركانهما)؛ أي: الإيجاب وكراهة التّحريم، الافتراض والتّحريم (في استحقاق العقاب بالتّرك) لما هو مطلوبٌ من كلٍّ»[3].

٦ ـ الشيرازي (ت٤٧٦) عرَّفه بقوله: «والمحرم ما تعلَّق العقاب بفعله، كالزنى والسرقة واللواط وشرب الخمر والربا وسائر المعاصي، فإنه يجوز تعلُّق العقاب بفعلها، والمحظور والمحرم واحدٌ»[4]، وهو قريب من تعريف القاضي عبد الوهاب وابن حزم. وبنحوهم عرَّفه السمعاني (ت٤٨٩).

٧ ـ الجويني (ت٤٧٨) عرَّف الحرام في «متن الورقات» بقوله: «والمحظور مَا يُثَاب على تَركه، ويعاقب على فعله»[5]، وعرَّفه في «البرهان» بقوله: «فأما المحظور فهو ما زجر الشارع عنه ولام على الإقدام عليه»[6]. والمحظور والحرام سواء كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/١١٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/٣٣٦).

(٣) انظر: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٢/ ٨٠).

(٤) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (١/١٥٩).

(٥) انظر: الورقات مع شرحها الأنجم الزاهرات (ص٩١).

(٦) انظر: البرهان، للجويني (١/١٠٨).

٨ ـ أما الغزالي (ت٥٠٥) فقد اكتفى في كتابه «المستصفى» عند تعريف الحرام بقوله: «وإذا عرفت حدّ الواجب فالمحظور في مقابلته ولا يخفى حدّه»[1] وقال في «المنخول»: «وأما المحظور فكلٌّ يحدُّه بنقيض ما حدَّ به الواجب»[2]، وتبعه ابن رشد وابن قدامة في ذلك[3].

وقد قام السمرقندي (ت٥٣٩) بتفصيل هذه المقابلة بين الواجب والحرام، حيث ذكر أن من عرَّف الواجب بكذا فيقول في الحرام عكسه، فذكر مجموعة من التعاريف للواجب والحرام هي بنحو ما سبق ذكره[4]، إلا أن الآمدي زيّف هذه الحدود وتعرَّض لنقدها وتضعيفها[5].

٩ ـ وعرّف الرازي (ت٦٠٦) الحرام بقوله: «وأما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعاً»[6]، وتبعه في ذلك القرافي (ت٦٨٤)[7]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[8]، والطوفي (ت٧١٦)[9]، والصفي الهندي (ت٧١٥)، وزاد قيداً في التعريف وهو: «على بعض الوجوه من حيث هو فعل له»، وعلَّل ذلك بقوله: «وقولنا: على بعض الوجوه ليدخل المحرم المخير، إذ يجوز عندنا أن يحرم الشارع أحد الأمرين لا بعينه كما في الإيجاب على ما نذكره ـ إن شاء الله تعالى ـ، واحترزنا بالقيد الأخير عن المباح الذي يستلزم فعله ترك الواجب، فإنه يذم فاعله لكن لا من حيث إنه فعل؛ بل من حيث إنه يستلزم ترك الواجب»[10].

وكذا تابعهم الزركشي (ت٧٩٤) وأضاف «من حيث هو فعلٌ»[11]، وكذا المرداوي (ت٨٨٥)[12].

١٠ ـ وأما الآمدي فعرّف الحرام بقوله: «هو ما ينتهض فعله سبباً للذّم شرعاً

---

(١) انظر: المستصفى (ص٥٣).
(٢) انظر: المنخول (ص٢٠٧).
(٣) انظر: الضروري في أصول الفقه (ص٤٧)، وروضة الناظر (١/١٣٩).
(٤) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٦٠).
(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١٣٣).
(٦) انظر: المحصول، للرازي (١/١٠١).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٦٢).
(٨) انظر: معراج المنهاج، للجزري (١/٥٥).
(٩) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/٣٥٩).
(١٠) انظر: النهاية، للصفي الهندي (٢/٥٩٩ ـ ٦٠٠).
(١١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/٣٣٦).
(١٢) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/٩٤٦).

بوجهٍ ما من حيث هو فعلٌ له»[١].

ثم شرح تعريفه فقال: «**فالقيد الأوّل**: فاصلٌ له عن الواجب والمندوب وسائر الأحكام، **والثّاني**: فاصلٌ له عن المخيّر كما ذكرناه في الواجب، **والثّالث**: فاصلٌ له عن المباح الّذي يستلزم فعله ترك واجبٍ، فإنّه يذمّ عليه لكن لا من جهة فعله؛ بل لما لزمه من ترك الواجب والحظر، فهو خطاب الشّارع بما فعله سببٌ للذّمّ شرعاً بوجهٍ ما من حيث هو فعله، ومن أسمائه أنّه محرّمٌ ومعصيةٌ وذنبٌ»[٢]، وقريب منه تعريف ابن الحاجب[٣].

ويظهر للباحث عند دراسته لمصطلح الحرام بدءاً من نشأته وما تلا ذلك؛ أنه استُعمِل في الاصطلاح الأصولي على ما هو معروف في لغة العرب؛ أي: أن الحرام هو الممنوع من فعله والمطلوب الكف عنه.

وقد سار غالب الأصوليين في تعريفهم للحرام على هذا النحو إلا أن بعضهم سلك في تعريف الحرام مسلك التعريف بالماهية، والآخر سلك مسلك التعريف بالأحكام والمتعلقات، مع اتفاقهم على أن ما طلب تركه على وجه الإلزام يسمى حراماً، ويسمى محظوراً، بدون النظر لطريق ثبوت التحريم، هل هو طريق قطعي كنصٍّ كتابٍ أو سُنَّة متواترة أو إجماع، أو طريق ظني كخبر الآحاد أو القياس؟

وفي المقابل نحى جماعة من أهل العلم من المتقدمين كمالك بن أنس، ومحمد بن الحسن الشيباني، وأحمد بن حنبل، وهو مذهب الحنفية، ورواية عند الحنابلة أن ما ثبت النهي فيه بطريق قطعي يسمى حراماً، وماثبت بطريق ظني فيسمى مكروهاً، على خلاف بينهم في ذلك، فالحنفية يسمونه مكروهاً كراهةً تحريمية كما سبق تفصيله في مصطلحَي المكروه، والمكروه كراهة تحريمية.



---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١١٣).
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١١٣).
(٣) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٢٩).

المبحث الثامن والثلاثون

مصطلح المحظور

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «حظر: الحاء والظّاء والرّاء أصلٌ واحدٌ يدلّ على المنع، يقال: حظرت الشّيء أحظره حظراً، فأنا حاظرٌ، والشّيء محظورٌ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۝٢٠﴾ [الإسراء: ٢٠]، والحظار: ما حظر على غنمٍ أو غيرها بأغصانٍ أو شيءٍ من رطب شجرٍ أو يابسٍ، ولا يكاد يفعل ذلك إلّا بالرّطب منه، ثمّ ييبس، وفاعل ذلك المحتظر، قال الله تعالى: ﴿فَكَانُوا۟ كَهَشِيمِ ٱلْمُحْتَظِرِ ۝٣١﴾ [القمر: ٣١]»[(١)].

والمحظور: المحرم، وحظر الشيء يحظره حظراً وحظاراً وحظر عليه: منعه، وكل ما حال بينك وبين شيء، فقد حظره عليك وحظر الشيء: منعه[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ذكرتُ في مبحث الحرام أن الأصوليين يرون أن الحرام والمحظور لفظان يدلان على معنى واحد، وبناء عليه فمصطلح المحظور من حيث مضمونه نشأ في عهد التشريع، لكن استعمل لفظ الحرام للتعبير والإبانة عنه.

يعتبر الإمام الشافعي (ت٢٠٤) أوَّل من استعمل المحظور ـ من الأصوليين ـ للدلالة على «ما طلب الشارع تركه على وجه الإلزام»، أو «على ما يذم فاعله شرعاً» على اختلافٍ في عبارات الأصوليين، حيث قال: «فَبَيَّنَ النبيُّ أن انتهاءَ اللهِ به إلى أربعَ حَظْرٌ عليه أن يجمع بين أكثر منهُنَّ، أو ينكحَ المرأةَ على عمتها أو خالتها، وقد نهى النبي عن ذلك، وأن ينكح المرأة في عدّتها»[(٣)]، ثم تبعه الإمام الجصاص

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٨٠ ـ ٨١).
(٢) انظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي (١/ ٣٧٧)، ولسان العرب (٤/ ٢٠٢).
(٣) انظر: الرسالة، للشافعي (١/ ٣٤٦).

(ت٣٧٠) حيث قال في أحد المواطن: «وفعل المحظور يستحقّ عليه العقاب»[١]، وبعد ذلك تتابع الأصوليون بذكره مرادفاً للحرام، أو أنه أحد أسمائه أو العكس.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح المحظور مرادف لمصطلح الحرام وقد بَيَّنَّا سابقاً التسلسل التاريخي لمصطلح الحرام فأغنى عن إعادته هنا[٢].

ويحسن التنبيه هنا على ما ذكره الزركشي نقلاً عن العسكري في فروقه أن أبا عبد الله الزبيري فرق بين المحرم والمحظور، بكون الحرام يكون مؤبداً، والمحظور إلى غاية[٣]، فهذه التفرقة في حكم المهجورة، وذلك لعدم التفات أهل الصنعة لها واعتبارها؛ بل إن المتتبع لكتب أهل الأصول يجد أنهم ينصّون على ترادف المحرم والمحظور[٤].



(١) انظر: الفصول في الأصول، للجصاص (٢/ ٣٠٠).
(٢) انظر: (١/ ٢٤٧).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٣٦)، والفروق اللغوية، للعسكري (ص٢٢٩).
(٤) سبق تقرير ذلك (١/ ٢٤٧).



المبحث الأربعون

مصطلح القبيح

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «قبح: القاف والباء والحاء كلمة واحدة تدلُّ على خلاف الحسن، وهو القبح، يقال: قبَّحه الله، وهذا مقبوح وقبيح»[(١)].

والقبح، بالضم: ضدّ الحسن، ويفتح، قبح، ككرم، قبحاً وقبحاً وقباحاً وقبوحاً وقباحةً وقبوحةً، فهو قبيحٌ من قباحٍ وقباحى وقبحى، وقبيحةٌ من قبائح وقباحٍ، وقبَّحه الله: نحّاه عن الخير، فهو مقبوحٌ[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ القبيح في أحاديث عن النبي ﷺ، وآثارٍ عن أصحابه ﷺ، وكان المراد به في تلك النصوص ضد الحسن، فالقبيح مقابل للحسن وكان استعماله على ما هو معهود «لسان العرب»، ومن تلك الأحاديث والآثار ما يلي:

١ ـ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«الشِّعْرُ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ، حَسَنُهُ كَحَسَنِ الْكَلَامِ، وَقَبِيحُهُ كقبيح الكلام»**[(٣)].

٢ ـ وكذلك ما رواه عبد الله بن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: **«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»**، والحديث اختلف في رفعه ووقفه، والصحيح أنه موقوف[(٤)].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٤٧).

(٢) انظر: القاموس المحيط (ص٢٣٥)، ولسان العرب (٢/ ٥٥٢).

(٣) انظر: الأدب المفرد، للبخاري برقم (٨٦٥)، وصححه الألباني.

(٤) رواه مالك برقم (٢٣٥٠)، وأبو داود الطيالسي برقم (٢٤٣)، وانظر السلسلة الضعيفة، للألباني (٢/ ١٧).

٣ ـ وعَنْ عَائِشَةَ ﵂؛ أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: «الشِّعْرُ مِنْهُ حَسَنٌ وَمِنْهُ قَبِيحٌ، خُذْ بِالْحَسَنِ وَدَعِ الْقَبِيحَ، وَلَقَدْ رَوَيْتُ مِنْ شِعْرِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَشْعَاراً، مِنْهَا الْقَصِيدَةُ فِيهَا أَرْبَعُونَ بَيْتاً، ودون ذلك»[1].

٤ ـ وعن أم سعيد سُرّية كانت لعلي بن أبي طالب ﵁، قالت: «قال علي: يا أم سعيد! قد اشتقت أن أكون عروساً، قالت: وعنده يومئذ أربع نسوة، فقلت: طلق إحداهن واستبدل، فقال: الطلاق قبيح، أكرهه»[2].

فالمتأمل لهذه الأحاديث والآثار يجد أن لفظ القبيح والحسن استُعمِلا على ما هو معروف في «لسان العرب» ولغتها.

وكذلك فعل علماء السلف فقد سئل عطاءٌ (ت١١٤) عن الذي يأتي البهيمة، فقال: «لم يكن الله نسياً أن ينزل فيه، ولكنه قبيح فقبّحوا ما كان قبيحاً»[3].

وقال مالك (ت١٧٩): «من راطل ذهباً بذهبٍ، أو ورقاً بورقٍ، فكان بين الذّهبين فضل مثقالٍ، فأعطى صاحبه قيمته من الورق، أو من غيرها، فلا يأخذه، فإنّ ذلك قبيحٌ، وذريعةٌ لرباً»[4].

﴿ المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مرّ بنا فيما سبق أن مصطلح الحسن والقبيح ورد استعمالهما في النصوص والآثار، ويراد بهما المعنى اللغوي المعروف عند العرب.

لكن جاء الجهم بن صفوان (ت١٢٨) والذي ينسب إليه مذهب الجهمية فخالف مذهب سلف الأمة فجعل العقل يستقلُّ بالتحسين والتقبيح، ويعتبر من أوائل من اشتهر عنه البحث في هذه المسألة، ووضع قاعدته المشهورة: «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع»[5]، وبنى على ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي

---

(١) انظر: الأدب المفرد، للبخاري برقم (٨٦٦) وصححه الالباني.
(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ١٨٢).
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة رقم (١٣٤٩٦).
(٤) انظر: موطأ مالك رقم (٢٣٥٠).
(٥) انظر: الملل والنحل، لابن حزم (١/ ٨٨).

الوحي مصدقاً لما قال العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية[(١)].

وفي المقابل ذهب أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤) إلى خلاف ما ذهبت إليه المعتزلة، فرأى أن التحسين والتقبيح شرعيان، بمعنى أن الشرع مستقلٌ بمعرفة حسن الأشياء وقبحها، وليس للعقل مدخلٌ في ذلك، وقد دارت مناظرات وحوارات بينه وبينهم في مسألة التحسين والتقبيح وغيرها، وبذلك يعتبر القرن الثَّاني الهجري قرن نشوء هذين المصطلحين: الحسن والقبيح، وما تضمناه من مفاهيم اختلفت فيها طوائف أهل القبلة[(٢)].

وقد لخَّص ابن تيمية (ت٧٢٨) مقالات الناس في التحسين والتقبيح فقال: «والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السُّنَّة، من أصحاب الأئمة الأربعة، أصحاب أحمد وغيره.

طائفة تقول: إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة.

وكون الفعل حسناً أو سيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع، وهذا قول الأشعري ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه، وهؤلاء يجوّزون أن يعذِّب الله من لم يذنب قط، فيجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين.

وطائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة أو سيئة، وأن ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل، وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم.

وطائفة تقول: بل هي متصفة بصفات حسنة أو سيئة تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يعاقب أحداً إلا بلوغ الرسالة، كما دلَّ عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

وفي قوله: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ ۖ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨

---

(١) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبّار (١٤/١٥٧)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرَّحمٰن المحمود (٣/١٣١٩).

(٢) انظر: المستصفى، للغزالي (١/٥٧)، والتسعينية، لابن تيمية (ص٢٤٧).

﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ۝٩﴾ [الملك: ٨ ـ ٩].

وقال تعالى لإبليس: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٥﴾ [ص: ٨٥].

وهذا أصح الأقوال، وعليه يدلُّ الكتاب والسُّنَّة، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥] حجة على الطائفتين.

وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الآية على منازعيهم، فهي حجة عليهم أيضاً، فإنهم يجوّزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول، ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول؛ بل يقولون: إن عذابهم واقع.

وهذه الآية حجة عليهم، كما أنها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير إرسال رسول»[1].

ولعلّ الجصاص (ت٣٧٠) أول من عرَّف القبيح، حيث قال: «فكلّ ما أمر الله به فقد دلّ بأمره على حسنه وعلى قبح تركه، **وكلّ ما نهى عنه فقد دلّ على قبحه بنهيه**»[2]، فالجصاص بهذا التعريف يرى أن كل ما نهى الله عنه فهو قبيح.

وبتتبع كلام الأصوليين يجد الناظر أنهم تباينوا في تعريف القبيح بناءً على تباينهم في مسألة التحسين والتقبيح، هل هما عقليان أو شرعيان؟

فتجد المعتزلة يعرِّفون القبيح بأنه: «المشتمل على صفة لأجلها يستحق صاحبها الذم» وفقاً لمذهبهم بأن العقل يستقلُّ بالتحسين والتقبيح، بخلاف الأشاعرة فيعرِّفونه بأنه كل ما نهى عنه الشرع، بناءً على رأيهم أن التحسين والتقبيح شرعيان.

وفيما يلي عرضٌ لتعريفات الأصوليين لمصطلح القبيح:

ـ فالباقلاني (ت٤٠٣) عرَّف القبيح بقوله: «كل ما ليس له فعله فإنَّه قبيح»[3]،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٩٢ ـ ٤٩٣) بتصرف يسير.
(٢) انظر: الفصول في الأصول (٢/ ٢٣٣).
(٣) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٧٨).

وتبعه في ذلك أبو يعلى (ت٤٥٨)[١]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[٢].

ـ وابن فورك (ت٤٠٦) عرَّف القبيح بقوله: «حدّ القبيح ما أمرنا بذم فاعله»، ونقل ذلك أبو يعلى، والباجي (ت٤٧٤)، والجويني (ت٤٧٨)، والسمعاني (ت٤٨٩) وأبو الخطاب[٣].

ـ وأما القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥) فيعرِّف القبيح بأنه: «ما يقع على وجه يقتضي في فاعله قبل أن يفعله أنه ليس له فعله إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذم إذا لم يكن يمنع»[٤].

وأشار إلى أن بعض الفقهاء جعل لفظة الكراهة غير مفيدة للقبيح، وهذا من باب الاصطلاح، أو منقسمة إلى وجوه بحسب المواضع التي يطلق ذلك فيها، وهذا كله داخل ضمن الاصطلاح[٥].

ـ وتبعه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) فذكر تعريفاً للقبيح، ثم تعرض لصياغته بالنقد، ثم ارتضاه بعد إضافة بعض القيود حيث قال: «وإذا أردنا حسم هذا السّؤال قلنا في الحدِّ القبيحُ: فعلٌ على صفة لكونه عليها تأثير في استحقاق الذّم على بعض الوجوه، أو ما لم يمنع من ذمه مانع، أو قلنا: فعلٌ له تأثير في استحقاق الذّم على بعض الوجوه، أو ما لم يمنع من ذمه مانع»[٦]، وقد وافقه الأسمندي (ت٥٥٢)[٧]، ومع ذلك فقد انتقد الرازي (ت٦٠٦) هذا التعريف والتعريفات الأخرى التي أوردها أبو الحسين البصري[٨].

ويضاف لأبي الحسين البصري أنه ذكر للقبيح أوصافاً وهي: المعصية، والمحظور، والمحرم، والذنب، والمكروه، والمزجور عنه، والمتوعد عليه[٩].

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١/١٦٧ ـ ١٦٨).

(٢) انظر: التمهيد (١/٦٧).

(٣) انظر: حدود ابن فورك (ص١٢٦)، والعدة، لأبي يعلى (١/١٦٧ ـ ١٦٨)، وإحكام الفصول (١/١٧٧)، والتلخيص في أصول الفقه (١/١٥٣)، وقواطع الأدلة (١/٢٥)، والتمهيد (١/٦٧).

(٤) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (١٧/٢٤٧).

(٥) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (١٧/١٣٣).

(٦) انظر: المعتمد (٢/٤١٣).

(٧) انظر: بذل النظر ٤٩٥ وما بعدها.

(٨) انظر: المحصول، للرازي (١/١٠٥).

(٩) انظر: المعتمد (١/٣٣٦).

ونقل عن أهل العراق أنهم يقسمون القبيح إلى: المحرم، والمكروه، وإلى ما الأولى أن لا يفعل، وإلى ما لا بأس بفعله، **فالأول**: كأكل الميتة، وشرب الدّم، وكل ما لم يكن طريق قبحه مجتهداً فيه، والمكروه: نحو كثير من سؤر السباع، وكل ما كان طريق قبحه مجتهداً فيه، وأما ما الأولى ألا يفعل: فهو استعمال سؤر الهرّ عند أبي حنيفة، وأما الّذي لا بأس به: فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسآر كثير ممّا يؤكل لحمه، فأما ما لا شبهة فيه كالماء فإنه لا يقال لا بأس به[(١)].

ـ وأما الدبوسي (٤٣٠) فعرَّف القبح بأنه: «اسم لما ينبغي أن يُعدَم في الحكمة بخلاف الحسن»[(٢)].

ـ وأما الغزالي (ت٥٠٥) فذكر أنه لا يحسن معرفة الحسن والقبيح إلا بعد معرفة إطلاقاتهما حيث قال: «فنقول: قول القائل هذا حسنٌ وهذا قبيحٌ لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح، فإنّ الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفةٌ فلا بدّ من تلخيصها»[(٣)]، وقد ذكر أن لهما ثلاثة إطلاقات هي:

الأوّل: الاصطلاح المشهور العامّيّ، وهو أنّ الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، وما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يسمّى حسناً، والمخالف يسمّى قبيحاً، والثّالث يسمّى عبثاً، وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقاً لشخصٍ مخالفاً لآخر فهو حسنٌ في حقّ من وافقه، قبيحٌ في حقّ من خالفه.

الثّاني: التّعبير بالحسن عمّا حسّنه الشّرع بالثّناء على فاعله، فيكون فعل الله تعالى حسناً في كلّ حالٍ خالف الغرض أو وافقه، ويكون المأمور به شرعاً ـ ندباً كان أو إيجاباً ـ حسناً، والمباح لا يكون حسناً.

الثّالث: التّعبير بالحسن عن كلّ ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً مع المأمورات، وفعل الله يكون حسناً بكلّ حالٍ، وهذه المعاني الثّلاثة كلّها أوصافٌ إضافيّةٌ وهي معقولةٌ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارةً عن شيءٍ منها، فلا مشاحّة في الألفاظ[(٤)].

وتبعه في ذلك الآمدي (ت٦٣١) ونصَّ على أن إطلاق اسم القبح على ما أمر

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٥) ونفائس الأصول، للقرافي (١/ ٢٩٠).

(٢) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٢٦٣).

(٣) انظر: المستصفى (ص٤٥).

(٤) انظر: المستصفى (ص٤٥).

الشّارع بذمّ فاعله، يدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح[١]، وكذا نحى نحوهم صدر الشريعة[٢].

- وجاء القرافي (ت٦٨٤) فعقد مقارنة في تعريف الحسن والقبيح بين الأشاعرة والمعتزلة فقال: «فالقبيح عندنا: ما نهى الله تعالى عنه، والحسن: ما لم ينهَ الله تعالى عنه، وعند المعتزلة القبيح: هو المشتمل على صفة لأجلها يستحق صاحبه الذم، والحسن: ما ليس كذلك»[٣]، فتلاحظ في مقارنته بين المدرستين أن الرأي العقدي له أثرٌ في صياغة التعريف.

وهو في تعريفه للقبيح متابع للرازي[٤]، وقد تابعهما البيضاوي (ت٣٨٥) حيث قال: «**والثاني**[٥]: ما نهي عنه شرعاً فقبيح وإلا فحسن، كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف، والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، وماله أن يفعله وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم أو المدح، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص»[٦].

فرَسَمَ البيضاوي القبيح بأنه ما نهي عنه شرعاً، فلا اعتبار في قبح الفعل بأكثر من نهي الشرع عنه، حتى لو ورد نهي الشرع عن ما اشتمل على مصلحة كان قبيحاً ويعامل معاملة القبيح، وذكر تعريفاً للمعتزلة للقبيح ففسروه بما ليس للقادر أن يفعله احترازاً من الممنوع والملجأ العالم بحاله؛ يعني: بحال الفعل من اشتماله على مفسدة تدعو إلى تركه أن يفعله، وذكر تعريفاً آخر عنهم، ويقصدون به أن الأفعال قد تشتمل على المصالح أو المفاسد إما الخالصة أو الراجحة، وتلك المصالح توجِب المدح، والمفاسد توجِب الذم، لا بمعنى أنها توجب لذاتها المدح والذم؛ بل لأن الحكمة تقضي بذلك قضاءً لا يجوز العقل بخلافه، فكما أن العقل قضى بكونه تعالى عالماً، وقضى بوجوب المدح لمن فعل فعلاً مشتملاً على مصلحة، وبالذم إن فعل

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٧٩).

(٢) انظر: التلويح على التوضيح (١/ ٣٣٢).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٩٠).

(٤) وكذلك وافقهم المرداوي في تعريف القبيح انظر التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٥٨).

(٥) يقصد التقسيم الثاني للحكم، انظر الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٦١).

(٦) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج، للسبكي (١/ ٦١).

فعلاً مشتملاً على مفسدة[١].

ـ وقد وافق صفي الدين الهندي (ت٧١٥) الرازيَّ ومن تبعه في تعريف القبيح، وأضاف أن القبيح بهذا التعريف المختار يشمل الحرام والمكروه، وبيَّن ذلك بقوله: «ونعني به ما يكون تركه أولى، وهو القدر المشترك بين المحرم والمكروه، فإن جُعل النهي حقيقة فيه فلا كلام، وإلا فاستعماله فيه بطريق التجوز فيدخل تحته المحرم والمكروه».

ثم ذكر أن بعض الأصوليين عرَّف القبيح: بما ورد الشرع بذم فاعله، فيدخل تحته الحرام فقط.

وبعضهم عرَّفه بأنه: الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم، فيدخل تحت الحرام فقط[٢].

ـ وأما الزَّركشيّ (ت٧٩٤) فذكر أن الأصحاب اضطرب كلامهم في الفصل بين الحسن والقبيح وذكر التعريفات السابقة، ثم نبَّه أن الآمدي لم يجعل هذا خلافاً بين الأصحاب؛ بل جعل إطلاقات الأصحاب باعتبارات كما سبق بيانه[٣]، والآمدي مسبوق بكلام الغزالي كما مرَّ معنا.

ومن خلال ما سبق يتبيَّن للناظر أن القبيح والحسن لم يظهرَا كمصطلح له دلالاته ومضامينه إلا في القرن الثالث، وأن أول من تكلم في مسألة التحسين والتقبيح هم المعتزلة بجعل العقل مستقلاً بالتحسين والتقبيح، وردت عليهم الأشاعرة بنقيض مذهبهم حيث قالوا لا حَسَن إلا ما حسَّنه الشَّرع، ولا قبيح إلا ما قبَّحه الشرع.

وقد تباينت تعريفات الأصوليين للحسن والقبيح؛ وذلك لعدة أسباب، من أهمها:

١ ـ موقفهم من مسألة التحسين والتقبيح، هل هما عقليان أم شرعيان؟ وهذا المشرب العقدي له أثر واضح في صناعة التعريف كما هو ظاهر.

---

(١) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج، للسبكي (١/ ٦١).
(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول، للهندي (٢/ ٧٠٠ ـ ٧٠٣).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٦٩ ـ ١٧١).

٢ ـ تعدد إطلاقات الحسن والقبيح، وبسبب وجود هذه الإطلاقات والاعتبارات تنوعت تعريفات الأصوليين؛ ولذا نبَّه الغزالي على هذه المشكلة، وبيَّن أنه لا يحسن فهم المراد إلا بعد معرفة الإطلاقات، وكذا تبعه الآمدي وغيره.

٣ ـ تحديد المندرج ضمن الحسن والقبيح من الأحكام التكليفية، فمن يرى أن القبيح يختص بالمحرم يعرِّفه بما يناسب ترجيحه، ومن يرى أن القبيح يدخل تحته المحرم والمكروه يصوغ التعريف بما يؤيد رأيه، ومن يرى أن القبيح يدخل تحته المحرم والمكروه وخلاف الأَوْلى كذلك.

وأيضاً يلحق بهذا السبب خلاف الأصوليين في وجود الواسطة بين الحسن والقبيح من عدمها، فمن رجَّح وجود الواسطة صاغ التعريف بما يؤيِّد رأيه، ومن رجَّح انعدام الواسطة بينهما كذلك.

وقد اختلف الأصوليون فيما يندرج تحت القبيح، على أقوال:

١ ـ **القول الأول**: أن القبيح يختص بالحرام فقط، وممن رجَّح ذلك الآمدي[(١)]، وابن الحاجب[(٢)]، ونقل القرافي عن القاضي قوله: «ويبعد في الشرع أن يسمى المباح حسناً، والمكروه قبيحاً»[(٣)]، وأشار إلى هذا الرأي صفي الدين الهندي[(٤)].

٢ ـ **القول الثاني**: أن القبيح يشمل الحرام والمكروه، وقد ذكر الزركشي أن هذا قول الجمهور[(٥)]، وممن قال به الرازي، والهندي[(٦)]، والبخاري[(٧)]، والبيضاوي[(٨)]، والمرداوي[(٩)].

٣ ـ **القول الثالث**: أن القبيح يشمل الحرام، والمكروه، وخلاف الأَوْلى،

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٧٩).
(٢) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص٤٥٢).
(٣) انظر: نفائس الأصول، للقرافي (١/ ٢٩٠).
(٤) انظر: النهاية، للهندي (٢/ ٦٥٧). (٥) انظر: سلاسل الذهب (ص١٠٨).
(٦) انظر: النهاية (٢/ ٦٥٧).
(٧) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/ ١٩٩).
(٨) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ١٦٧).
(٩) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٥٩)، والردود والنقود، للبابرتي (١/ ٣٢٢)، وسلاسل الذهب، للزركشي (ص١٠٨).

واختاره التاج السبكي، وضعَّفه البرماوي، حيث قال: «كون المكروه وخلاف الأَوْلى من القبيح، فيه نظر، وإن صرح به التّاج السّبكيّ».

بل قال الزّركشيّ: «ولم أره لغيره، وكأنّه أخذه من إطلاق كثير أن القبيح ما نهي عنه، قال: ويمكن أن يريدوا النّهي المخصوص؛ أي: نهي التّحريم؛ بل هو الأقرب لإطلاقهم»[(١)].

٤ ـ **القول الرابع**: أن القبيح يشمل الحرام والمكروه وإلى ما الأولى أن لا يفعل، وإلى ما لا بأس بفعله، ونقل هذا القول أبو الحسين البصري عن أهل العراق[(٢)].



(١) نقله عنه المرداوي في التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٦٠).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٣٣٥)، وبذل النظر، للأسمندي (ص٤٩٥).



المبحث الحادي والأربعون

مصطلح الحسن

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الحَسَن في لغة العرب ضد القبيح، قال ابن فارس: «الحاء والسين والنون أصل واحد، فالحسن ضد القبح، يقال: رجل حَسَن وامرأة حسناء وحسانة، قال:

دار الفتاة التي كنا نقول لها   يا ظبية عطلا حسانة الجيد

وليس في الباب إلا هذا، ويقولون: الحسن: جبل، وحبل من حبال الرمل، قال:

لأم الأرض ويل ما أجنت   غداة أضر بالحسن السبيل

والمحاسن من الإنسان وغيره: ضد المساوي، والحسن من الذراع: النصف الذي يلي الكوع، وأحسبه سُمِّي بذلك مقابلة بالنصف الآخر؛ لأنهم يسمون النصف الذي يلي المرفق القبيح، وهو الذي يقال له كسر قبيح»[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ذكرت في مبحث مصطلح القبيح بعض الأحاديث والآثار التي ورد فيها لفظ الحَسَن والقبيح، والتي استعمل فيها اللفظان بمعناهما اللغوي المعهود في «لسان العرب»[2].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

الحسن والقبيح مصطلحان متقابلان، وقد ظهر هذان المصطلحان أول ما ظهرا عند المعتزلة بسبب ما ابتدعوه من جعل العقل يستقِلُّ بالتحسين والتقبيح، وأن للعقل

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٥٧ ـ ٥٨)، والصحاح (٥/ ٢٠٩٩).

(٢) انظر: (١/ ٢٥٤).

إيجاب المعارف قبل ورود الشرع، وبعد ذلك يأتي الشرع مصدقاً لما قال العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وفي المقابل ظهرت الأشاعرة فقالت بأن التحسين والتقبيح من الشرع فقط، وليس للعقل مدخل في ذلك.

وقد دارت بين الطائفتين مناظرات وردود في هذه المسألة، مما جعل هذين المصطلحين ـ أعني الحسن والقبيح ـ يظهران بصورة واضحة في البحث العلمي سواء في مباحث أصول الدين، أو أصول الفقه، وذلك في القرن الثَّاني الهجري تقريباً، وقد سبق بيان هذا[1].

ويعتبر الجصاص (ت٣٧٠) أول من عرَّف الحسن حيث قال: «**فكلّ ما أمر الله به فقد دلّ بأمره على حسنه وعلى قبح تركه**، وكلّ ما نهى عنه فقد دلّ على قبحه بنهيه»، فالجصاص بهذا التعريف يرى أن كل ما أمر الله به فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح.

وبتتبع كلام الأصوليين يجد الناظر أنهم تباينوا في تعريف الحسن بناءً على تباينهم في مسألة التحسين والتقبيح، هل هما عقليان أو شرعيان؟

فتجد المعتزلة يعرِّفون الحسن بأنه: «المشتمل على صفة لأجلها يستحق صاحبها المدح»؛ وفقاً لمذهبهم بأن العقل يستقِلُّ بالتحسين والتقبيح، بخلاف الأشاعرة فيعرِّفونه بأنه كل ما أمر به الشرع؛ بناءً على رأيهم أن التحسين والتقبيح شرعيان.

وفيما يلي عرضٌ لتعريفات الأصوليين لمصطلح الحسن:

١ ـ الباقلاني (ت٤٠٣) عرَّف الحسن بأنه: «كل ما للمكلف فعله»[2]، وتبعه في ذلك أبو يعلى (ت٤٥٨)[3]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[4]، وهذا يدلُّ على أن المباح من جنس الحسن.

٢ ـ ابن فورك (ت٤٠٦) عرف الحسن بأنه: «ما أمرنا بمدح فاعله»، ونقل ذلك أبو يعلى (ت٤٥٨)، والباجي (ت٤٧٤)، والجويني (ت٤٧٨)، والسمعاني

---

(١) انظر: مبحث مصطلح القبيح (ص٢٥٢).
(٢) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٧٨).
(٣) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨).
(٤) انظر: التمهيد (١/ ٦٧).

(ت٤٨٩)، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[1]، وهذا يدلُّ على أن المباح لا يوصف بأنه حسن.

٣ ـ القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥) فيعرِّف الحسن بأنه: «ما يوجد مختصاً لغرض وتنتفي وجوه القبح عنه؛ ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع كذلك أن يكون له فعله، ولا يستحق الذم إذا فعله»[2]، ثم بيَّن أن الحسن ينقسم إلى مباح وندب وواجب.

٤ ـ وتبعه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث قال: «أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذّم على وجه»[3]، وكذا الأُسمندي (ت٥٥٢) حيث قال: «فالحسن هو المختص بحال يقتضي استحقاق المدح عليه»[4].

٥ ـ الدبوسي (٤٣٠) فعرَّف القبح بأنه: «اسم لما ينبغي أن يُعدَم في الحكمة بخلاف الحسن»[5]؛ وبناءً عليه فالحسن عنده اسم لما ينبغي أن يوجد في الحكمة.

٦ ـ الغزالي (ت٥٠٥) فذكر أنه لا يحسن معرفة الحسن والقبيح إلا بعد معرفة إطلاقاتهما، حيث قال: «فنقول: قول القائل هذا حسنٌ وهذا قبيحٌ لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح، فإنّ الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفةٌ فلا بدّ من تلخيصها»[6]، وقد ذكر أن لهما ثلاثة إطلاقات هي:

الأوّل: الاصطلاح المشهور العامّيّ، وهو أنّ الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، وما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يسمّى حسناً، والمخالف يسمّى قبيحاً، والثّالث يسمّى عبثاً، وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقاً لشخصٍ مخالفاً لآخر فهو حسنٌ في حقّ من وافقه، قبيحٌ في حقّ من خالفه.

الثّاني: التّعبير بالحسن عمّا حسّنه الشّرع بالثّناء على فاعله، فيكون فعل الله تعالى حسناً في كلّ حالٍ خالف الغرض أو وافقه، ويكون المأمور به شرعاً ـ ندباً كان أو إيجاباً ـ حسناً والمباح لا يكون حسناً.

---

(١) انظر: حدود ابن فورك (ص١٢٦)، والعدة، لأبي يعلى (١/١٦٧ ـ ١٦٨)، وإحكام الفصول (١/١٧٧)، والتلخيص في أصول الفقه (١/١٥٣)، وقواطع الأدلة (١/٢٥)، والتمهيد (١/٦٧).

(٢) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (١٧/٢٤٧).

(٣) انظر: المعتمد (١/٤).

(٤) انظر: بذل النظر (ص٧).

(٥) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/٢٦٣).

(٦) انظر: المستصفى (ص٤٥).

الثّالث: التّعبير بالحسن عن كلّ ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً مع المأمورات، وفعل الله يكون حسناً بكلّ حالٍ، وهذه المعاني الثّلاثة كلّها أوصافٌ إضافيّةٌ وهي معقولةٌ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارةً عن شيءٍ منها، فلا مشاحّة في الألفاظ[١].

وتبعه في ذلك الآمدي (ت٦٣١)، ونصَّ على أن إطْلَاقَ اسْمِ الحسن يدخل فيه الواجبات والمندوبات دون المباحات[٢]، وكذا نحى نحوهم صدر الشريعة[٣].

ـ وجاء القرافي (ت٦٨٤) فعقد مقارنة في تعريف الحسن والقبيح بين الأشاعرة والمعتزلة فقال: «فالقبيح عندنا ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما لم ينهَ الله تعالى عنه، وعند المعتزلة القبيح هو المشتمل على صفة لأجلها يستحق صاحبه الذم، والحسن ما ليس كذلك»[٤]، فتلاحظ في مقارنته بين المدرستين أن الرأي العقدي له أثر في صياغة التعريف.

وهو في تعريفه للحسن متابع للرازي[٥]، وقد تابعهما البيضاوي (ت٣٨٥)، حيث قال: «والثاني[٦]: ما نهى عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن، كالواجب والمندوب والمباح، وفعل غير المكلف، والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، وماله أن يفعله، وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم أو المدح، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص»[٧].

فرَسَمَ البيضاوي القبيح بأنه ما نهى عنه شرعاً، فلا اعتبار في قبح الفعل بأكثر من نهي الشرع عنه، حتى لو ورد نهي الشرع عن ما اشتمل على مصلحة كان قبيحاً ويعامل معاملة القبيح، وذكر تعريفاً للمعتزلة للقبيح ففسروه بما ليس للقادر أن يفعله احترازاً من الممنوع والملجأ العالم بحاله؛ يعني: بحال الفعل من اشتماله على مفسدة تدعو إلى تركه أن يفعله، وذكر تعريفاً آخر عنهم ويقصدون به أن الأفعال قد

---

(١) انظر: المستصفى (ص٤٥).
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٧٩).
(٣) انظر: التلويح على التوضيح (١/ ٣٣٢). (٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٩٠).
(٥) وكذلك وافقهم المرداوي في تعريف القبيح انظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٥٨).
(٦) يقصد التقسيم الثاني للحكم، انظر: الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٦١).
(٧) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج، للسبكي (١/ ٦١).

تشتمل على المصالح أو المفاسد إما الخالصة أو الراجحة، وتلك المصالح توجب المدح، والمفاسد توجب الذم، لا بمعنى أنها توجب لذاتها المدح والذم؛ بل لأن الحكمة تقضي بذلك قضاءً لا يجوز العقل بخلافه، فكما أن العقل قضى بكونه تعالى عالماً، وقضى بوجوب المدح لمن فعل فعلاً مشتملاً على مصلحة، وبالذم إن فعل فعلاً مشتملاً على مفسدة[(١)].

ـ وقد وافق صفي الدين الهندي (ت٧١٥) الرازي ومن تبعه في تعريف الحسن، وأضاف أنه بهذا التعريف المختار يشمل الواجب والمندوب والمباح[(٢)].

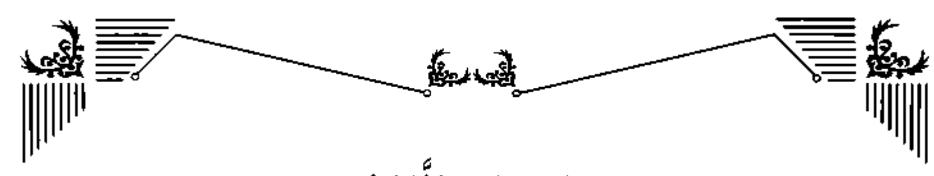
ـ وأما الزَّركشيّ (ت٧٩٤) فذكر أن الأصحاب اضطرب كلامهم في الفصل بين الحسن والقبيح، وذكر التعريفات السابقة، ثم نبَّه أن الآمدي لم يجعل هذا خلافاً بين الأصحاب؛ بل جعل إطلاقات الأصحاب باعتبارات كما سبق بيانه[(٣)]، والآمدي مسبوق بكلام الغزالي كما مرَّ معنا.

ويلاحظ الناظر أن مصطلح الحسن ـ مع قرينه مصطلح القبيح ـ قد مرَّا بتطورات كانت سبباً في اتساع مضمونهما وتضييقه.

فبعض الأصوليين يرى أن الحسن هو: كل ما للمكلف فعله، فيدخل في ذلك كلٌّ من الواجب والمندوب والمباح، وبعضهم عرَّفه: بأنه ما أمرنا بمدح فاعله، فيدخل تحته الواجب والمندوب فقط، وهذا لا شك أنه له أثر في الفقه والأصول من حيث: هل تدخل المباحات في مسمى الحسن؟ فعلى التعريف الأول: تدخل في مسمّى الحسن، وعلى التعريف الثاني لا يسمّى المباح حسناً.



(١) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج، للسبكي (١/٦١).
(٢) انظر: النهاية، للهندي (٢/٦٥٧).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/١٦٩ ـ ١٧١).



الفصل الثَّالث

الحكم الوضعي

وفيه ستة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: الحكم الوضعي.

المبحث الثاني: الشرط.

المبحث الثالث: السبب.

المبحث الرابع: المانع.

المبحث الخامس: عدم المانع.

المبحث السادس: الصحة.

المبحث السابع: القبول.

المبحث الثامن: البطلان.

المبحث التاسع: الفساد.

المبحث العاشر: العزيمة.

المبحث الحادي عشر: الرخصة.

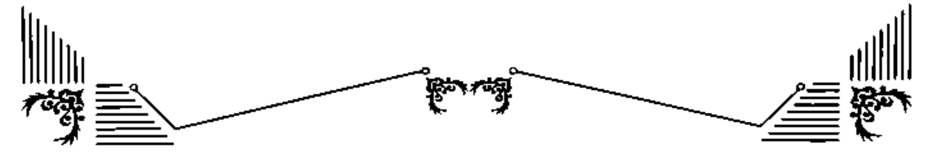
المبحث الثاني عشر: الإجزاء.

المبحث الثالث عشر: الأداء.

المبحث الرابع عشر: الإعادة.

المبحث الخامس عشر: القضاء.

المبحث السادس عشر: النفوذ.



المبحث الأول

مصطلح الحكم الوضعي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح الحكم الوضعي مكوّنٌ من كلمتين، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزئيه، وهما:

ـ **الحكم**: وهو في لغة العرب تدور معانيه حول المنع والصرف، والإتقان والإحكام، وقد سبق بيانه[١].

ـ **الوضعي**: نسبة إلى الوضع، وهو في اللغة يأتي بمعنى الإسقاط، والترك، والولادة والافتراء، قال ابن فارس: «وضع: الواو والضاد والعين أصل واحد يدلُّ على الخفض للشيء وحطِّه، ووضعته بالأرض وضعاً، ووضعت المرأة ولدها، ووضع في تجارته يوضع: خسر»[٢].

تقول: وضعته أضعه وضعاً، والموضع بالكسر والفتح لغة: مكان الوضع، ووضعت عنه دَينه أسقطته، ووضعت الحامل ولدها تضعه وضعاً ولدت، ووضعت الشيء بين يديه وضعاً تركته هناك[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ظهر من خلال البحث في كتب الأصول أن أوَّل من استعمل مصطلح الحكم الوضعي بهذه الصيغة هو الآمدي (ت٦٣١) حيث ذكره في أكثر من موطن من كتابه «الإحكام»، منها قوله: «وإن كان الثاني، فهو الحكم الوضعي، كالصحة، والبطلان، ونصب الشيء سبباً، أو مانعاً، أو شرطاً، وكون الفعل عبادة، وقضاءً، وأداءً، وعزيمة، ورخصة إلى غير ذلك»[٤].

---

(١) انظر: (١/٣٩). (٢) انظر: مقاييس اللغة (٦/١١٧).

(٣) انظر: المصباح المنير (٢/٦٦٢)، والقاموس المحيط (ص٧٧١).

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (١/٩٦)، وانظر كذلك: الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعز بن عبد السَّلام (ص٧٨).

وهذا لا يعني أن مضمون هذا المصطلح لم يكن متعارفاً عليه بين الأصوليين، حيث إنَّ كثيراً منهم جعله داخلاً في تعريف الحكم الشرعي، وبعضهم جعله من قبيل الحكم التكليفي كما سيأتي.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن الأصوليين يقسمون الحكم الشرعي إلى قسمين:

١ ـ **حكم تكليفي**، ويسمى بخطاب التكليف وأحكام التكليف.

٢ ـ **حكم وضعي**، ويسمى بخطاب الوضع، وخطاب الوضع والإخبار[١].

وذكرت أن متقدمي الأصوليين اكتفوا بتعريف الحكم الشرعي عن تعريف أقسامه.

وبعضهم يرى أن خطاب الوضع داخل في خطاب التكليف، فلا يرى حاجة إلى إفراده بتعريف مستقِلٍّ، ومن أولئك الرازي (ت٦٠٦) وقد سبق ذكر كلامهم.

إلا أن بعض الأصوليين ومنهم ابن الحاجب (ت٦٤٦) يرى أن التعريف الخاص بالحكم الشرعي الذي ذكره الرازي ليس بجامع لخطاب الوضع، فزاد عبارة «أو الوضع» على تعريف الرازي ليصبح التعريف هو: **«الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»**[٢].

وأما بالنسبة لأسماء الحكم الوضعي، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى تسميته بخطاب الوضع والإخبار، كابن قدامة في «الروضة»، وابن تيمية في «المسودة»[٣].

وبعضهم يطلق عليه خطاب الوضع كابن الحاجب في مختصره، والقرافي، والإسنوي، وابن السبكي، والشاطبي[٤].

وقد بيَّن الطوفي (ت٧١٦) سبب تسمية الحكم الوضعي بخطاب الوضع، أو خطاب الوضع والإخبار، حيث قال في معنى الوضع: «أما معنى الوضع، فهو أن

---

(١) انظر: (١/ ٦٤).

(٢) انظر: مبحث الحكم الشرعي (ص٤٩)، ومبحث الحكم التكليفي (ص١٠١).

(٣) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٧٥)، المسودة في أصول الفقه (ص٨٠).

(٤) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٤٠٠)، الفروق، للقرافي (١/ ١٦١)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ١٧٩)، التمهيد، للإسنوي (ص١١٦)، الموافقات (١/ ١٦٩).

الشرع وضع؛ أي: شرع أموراً سميت أسباباً، وشروطاً، وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط»[1].

وقال في معنى الإخبار: «وأما معنى الإخبار، فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه، أو انتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه قال مثلاً: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة، والحول الذي هو شرطه، فاعلموا أني أوجبت عليكم أداء الزكاة، وإن وجد الدَّين الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في السائمة، فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة.

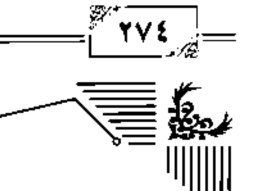
وكذا الكلام في القصاص، والسرقة، والزنى، وكثير من الأحكام، بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها، وانتفاء موانعها، وعكس ذلك»[2].

ولعلَّ من المناسب أن نختم هذا المطلب بذكر تعريف المرداوي (ت٨٨٥) للحكم الوضعي، حيث عرَّفه بقوله: «**خطاب الوضع: ما استفيد من نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه**»[3]، ثم قال بعد هذا التعريف: «وإنما قيل ذلك، لتعذُّر معرفة خطابه في كل حال، وفي كل واقعة، بعد انقطاع الوحي، حذارَ من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية.

سمي بذلك؛ لأنه شيء وضعه في شرائعه؛ أي: جعله دليلاً، وسبباً، وشرطاً، لا أنه أمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم، من حيث هو خطاب وضع؛ ولذلك لا يشترط فيه العلم والقدرة، في أكثر خطاب الوضع، كالتوريث ونحوه»[4].



(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤١١) وانظر نحواً من هذا للقرافي في شرح تنقيح الفصول (ص٧٨).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤١٢).
(٣) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١٠٤٧).
(٤) انظر: التحبير (٣/ ١٠٤٨).



المبحث الثاني

مصطلح الشرط

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الشرط في لغة العرب: العلامة، قال ابن فارس: «شرط: الشين والراء والطاء أصل يدلُّ على علم وعلامة، وأشراط الساعة: علاماتها، ومن ذلك الحديث حين ذكر أشراط الساعة، وهي علاماتها، وسمي الشُرَط؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها، ويقولون: أشرط فلان نفسه للهلكة، إذا جعلها علماً للهلاك، ويقال: أشرط من إبله وغنمه، إذا أعدَّ منها شيئاً للبيع»[1].

والشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الشرط في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]؛ أي: علاماتها[3]، وهو كما ترى استعمالٌ للفظ في السياق اللغوي.

وأما بالنسبة للسنة النبوية فقد جاءت أحاديث ورد فيها استعمال لفظ الشرط، ومن ذلك:

١ ـ قول الرسول ﷺ: **«فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله ﷻ فهو باطلٌ، وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»**[4]، قال ابن دقيق العيد: «إن لفظة: (الاشتراط) و(الشرط) وما

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٢٦٠) بتصرف.

(٢) انظر: المصباح المنير (١/ ٣٠٩)، ولسان العرب (٧/ ٣٢٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ١٧٢).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢١٥٥)، ومسلم برقم (١٥٠٤).

تصرف منها تدلُّ على الإعلام والإظهار، ومنه: أشراط الساعة، والشرط اللغوي والشرعي... وإذا كان كذلك فيحمل (اشترطي) على معنى: أظهري حكم الولاء، وبيِّنيه، وأعلمي: أنه لمن أعتق»[١].

٢ ـ وقال رسول الله ﷺ: «**إنَّ من أشراط الساعة: أن يُرفع العلم ويثبت الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا**»[٢]، فأشراط الساعة علاماتها، واحدها شرط بفتح الشين[٣].

وكذلك جاءت آثار عن السلف ورد فيها لفظ الشرط **فمنها**:

١ ـ «أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ اختصمت إليه في امرأة شرط لها زوجها أن لا يخرجها من دارها، قال عمر: لها شرطها، قال رجل: لئن كان هكذا لا تشاء امرأة تفارق زوجها إلا فارقته، فقال عمر: المسلمون عند مشارطهم، عند مقاطع حدودهم»[٤].

٢ ـ وقد «سئل معاوية ﷺ في امرأة شرط لها زوجها: أنَّ لها دارها، فسأل عمرو بن العاص ﷺ، فقال: أرى أن يفي لها بشرطها»[٥].

فيلاحظ في النصوص السابقة أن لفظ الشرط استعمل في سياقه اللغوي، والذي يفيد معنى الإظهار والإعلام، ويفيد معنى الالتزام بالشيء والإلزام به.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبقت الإشارة إلى أن لفظ الشرط استُعمل في النصوص بالمعنى المعهود في «لسان العرب».

ويعتبر الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّل من تكلم عن مصطلح الشرط، فذكر أنَّ الشرط إما:

١ ـ **شرط لغوي**، مستفاد من وضع اللسان العربي، حيث قال: «إنَّ الشَّرط

---

(١) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد (٢/١٣٦ ـ ١٣٧) بتصرّف.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٨٠)، ومسلم برقم (٢٦٧١).
(٣) انظر: طرح التثريب، لابن العراقي (٨/٢٥٤).
(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦/٢٢٧).
(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦/٢٢٨).

منها شرط في حكم اللسان ومفهومه، فهو ما إذا لم يكن لم تكن مشروطه؛ لأنه قد علم أن قصد القائل منهم بقوله: إن جئتني جئتك، وإن تقم أقم، فإنه يقصد تعليق مجيئه بما جعله شرطاً له، وأنه إذا لم يحصل الشرط لم يكن مشروطه»[١].

٢ ـ **أو شرط معنوي**، ثم قسَّم الشرط المعنوي إلى قسمين، هما:

ـ **شرط عقلي**، وعرَّفه بقوله: «**أنه ما لا يصح حصول مشروطه دون حصوله، ويجب انتفاء المشروط بانتفائه، ولا يجب حصول المشروط بحصوله**، وذلك نحو الحياة التي هي شرط لوجود العلم والقدرة وجميع صفات الحي التي لا تحصل دون حصول الحياة، ويجب انتفاؤها بنفيها، ولا يجب حصول العلم والقدرة بحصول الحياة، وبهذا المعنى فارق شرط الحكم علته؛ لأن من حق العلة أن لا يثبت الحكم إلا بثبوتها، ويجب انتفاؤها بانتفائها، ويجب حصول الحكم بحصولها متى وجدت، ولا يجب حصول المشروط بحصول شرطه متى وجد»[٢].

ـ **وشرط شرعي**، وبيَّنه بقوله: «فهو للأمر الذي يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطاً لحصول الحكم بما يتعبد به من إيجاب، أو ندب، أو تحريم، أو تحليل وإباحة، أو حظر»[٣].

وقد تتابع الأصوليون بعد الباقلاني في تحرير مصطلح الشرط، وفيما يلي عرض لتعريفاتهم:

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث عرَّفه بقوله: «ونعني أن عليه يقف تأثير المؤثر سواء ورد بلفظ الشرط، أو لم يرد بلفظ الشرط»[٤].

ـ أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨) حيث قال: «**الشرط: لا يجب الحكم لوجوده، وإنما يجب عدمه لعدمه**»[٥]، وبنحوه قال أبو الخطاب في التمهيد[٦].

ـ الخطيب البغدادي (ت٤٦٢) حيث عرَّفه بقوله: «وأما الشرط: فهو ما لا

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٣/١٥٩) بتصرف.
(٢) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٣/١٥٧ ـ ١٥٨).
(٣) انظر: انظر التقريب والإرشاد، للباقلاني (٣/١٥٨).
(٤) انظر: المعتمد (١/١٠٥).
(٥) انظر: العدة في أصول الفقه (١/٢٧٧).
(٦) انظر: التمهيد (١/٦٨).

يصح المشروط إلا به»[١]، وبنحوه قال الشيرازي في «اللمع»[٢].

ـ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) عرَّف الشرط بقوله: «الشرط: ما يعدم الحكم بعدمه، ولا يوجد بوجوده»، وشرحه فقال: «هذا على ما وصفناه من أن معنى الشرط ما يعدم الحكم بعدمه، ولا يوجد بوجوده، ولو كان مما يوجد بوجوده لكان علة الحكم»[٣].

فيُلحظ من تعريف الباجي محاولته التفريق بين الشرط والعلة، بأن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط، بخلاف العلة فإنه يلزم من وجودها وجود المعلول.

ـ الجويني (ت٤٧٨) حيث أشار إلى أن للشرط إطلاقين، **أحدهما**: خاصٌّ بعلماء الكلام، **والآخر**: خاصٌّ بعلماء الشريعة، وبيّن مراد كلِّ طائفةٍ من إطلاقها، حيث قال: «اعلم أن أرباب الكلام يطلقون لفظ الشرط، وأرباب الشرائع يطلقونه أيضاً، وقد تتباين بهم المقاصد، **فإن أرباب الكلام إذا أطلقوا الشرط عنوا به ما كان شرطاً لنفسه، حتى لا يتقدر ثبوته إلا وهو شرط**، كالحياة لما كانت شرطاً للأوصاف التي لا تثبت دونها، **وأما أرباب الشرائع إذا أطلقوا الشرط فلا يخصِّصونه في الإطلاق بما يكون شرطاً لنفسه؛ بل يطلقونه على ما ثبت شرطاً شرعاً، وإن لم يكن شرطاً لنفسه**، كالطهارة، والاستطاعة في المناسك، وما ضاهاها من الشرائط المشروعة»[٤].

ـ البزدوي (ت٤٨٢) عرَّفه بقوله: «وهو في الشرع: **اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب**، فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة، ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل، فسُمِّيَ شرطاً، وقد يقام مقام العلل على ما نبين إن شاء الله تعالى»[٥]، وبنحوه عرَّفه السرخسي[٦]، وكذا تبعهما النسفي في المنار[٧].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) عرَّفه بقوله: **«عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن**

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ٣٠٨).

(٢) انظر: اللمع، للشيرازي (ص٤١).

(٣) انظر: الحدود، للباجي (ص٦٠).

(٤) انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ٣١٤) بتصرف.

(٥) انظر: أصول البزدوي (ص٣١٠).

(٦) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٣٠٣).

(٧) نظر: المنار، للنسفي (ص٤٣٧).

لا يلزم أن يوجد عند وجوده»[١]، وبنحوه قال ابن قدامة[٢].

لكن اعترض الآمدي على هذا التعريف بقوله: «وهو فاسدٌ من وجهين:

الأول: أن فيه تعريف الشرط بالمشروط، والمشروط مشتق من الشرط فكان أخفى من الشرط، وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع.

الثاني: أنه يلزم عليه جزء السبب إذا اتحد، فإنه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده، وليس بشرط»[٣].

- الرازي (ت٦٠٦) حيث قال في تعريفه: «**الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته**، ولا ترد عليه العلة؛ لأنها نفس المؤثر، والشيء لا يقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط ذاتها؛ لأن العلة تقف عليه في ذاتها، ثم الشرط قد يكون عقلياً، وهو معلوم، وقد يكون شرعياً، فهذا هو الشرط الشرعي»[٤].

وقد اعترض عليه الأمدي بقوله: «وهو فاسدٌ أيضاً، فإن الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري ـ تعالى ـ، وكونه عالماً ولا تأثير ولا مؤثر»[٥].

- الآمدي (ت٦٣١) حيث زيَّف تعريف الغزالي، والرازي السابقَيْن، واختار تعريفاً قال فيه: «والحق في ذلك أن يقال: **الشرط هو ما يلزم من نفيه نفيُ أمر ما على وجهٍ لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب»**[٦]، وشرحه بقوله: «ويدخل في هذا الحدِّ شرط الحكم، وهو ظاهر، وشرط السبب من حيث إنه يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب، وليس هو سبب السبب ولا جزءَه، وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه، وعن انتفاء المدرك المعيَّن وجزئه»[٧].

وبنحوه ذكره ابن الحاجب إلا أنه غيَّر في العبارة فقال: «ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية»[٨]، وكذلك الطوفي في «شرح مختصر الروضة»، وابن اللحام[٩].

---

(١) انظر: المستصفى (٢/ ١٨٠).
(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٧٩).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٣٠٩).
(٤) انظر: المحصول، للرازي (٣/ ٥٧).
(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٣٠٩).
(٦) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٣٠٩).
(٧) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٣٠٩).
(٨) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (٢/ ٢٩٧).
(٩) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٣٠)، ومختصر ابن اللحام (ص٦٦).

ـ العز بن عبد السلام (ت٦٦٠) حيث قال فيه: «الشرط في الاصطلاح: ما يتوقف عليه الحكم، وليس بعلة الحكم ولا يجزئ لعلته»[١].

وبيّن كَلَّلهُ أن أكثر ما يعبر بالشروط اللغوية عن الأسباب أو أسباب الأسباب، وضرب لذلك أمثلةً حيث قال: «وأما في اللفظ فأكثر ما يعبَّر بلفظ الشرط عن الأسباب، أو عن أسباب الأسباب؛ فأما التعبير بلفظ الشرط عن الأسباب فله أمثلة.

أحدها: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] ومعلومٌ أنَّ الاعتداء الأول سبب الاعتداء الثاني، **المثال الثاني**: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩] والخوف سبب للقتل في ذلك.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ولا شك أن الطلاق الثلاث سبب لتحريمها.

وأما التعبير بلفظ الشرط عن أسباب الأسباب المحذوفة فله أمثلة، **أحدها**: وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، تقديره فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعليه صوم عدة من أيام أخر، فالمرض والسفر سببان لجواز الإفطار، والإفطار سبب لصوم عدة من أيام أخر»[٢].

ـ القرافي (ت٦٨٢) حيث كان له كَلَّلهُ محاولتان في تعريف الشرط:

ـ **أما الأولى**: فقد تبع فيها الرازي عندما عرَّف الشرط، لكن زاد على تعريف الرازي ما يجعله سالماً من المعارضة، حيث قال في تعريفه: **«وهو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر، ويلزم من عدمه العدم، ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم»**[٣]، وقد قال قبل ذلك مبيِّناً سبب الزيادة التي أضافها: «وهذا الضابط الذي ذكره كَلَّلهُ غير جامع لجميع أنواع الشرط، فإن الشرط قد يكون لأجل ذات السبب ووجوده، لا لتأثيره، كما تقول في الفروج، فإنَّها شرط في أصول وجود الزنا في تأثيره، وقد يكون الشرط شرطاً فيما ليس مؤثراً، كما تقول الحياة شرط في العلم، والعلم شرط في

---

(١) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٠٥).

(٢) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٠٥) بتصرف.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٦١).

الإرادة، مع أن العلم غير مؤثر، والإرادة مخصصة لا مؤثرة، والجوهر شرط لوجود العرض المخصوص، فهذه الأنواع كلها خرجت عن ضابطه.

فلذلك زدت أنا من عندي القيود التي بعد هذا القيد، فقلت: ويلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، **فبقيت هذه الزيادة مضمومة إلى كلامه، وهو غير جيد مني؛ بسبب أن القيد الأوّل الذي ذكره يلزم أن يوجد في جميع الشروط، وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم ونحوه، فبقي الكلام كله باطلاً»**[1].

ـ **وأما المحاولة الثانية**: فقد جاءت بعد تزييفه لحدِّ الرازي والإضافة التي أضافها عليه، حيث قال: «بل ينبغي لي أن أبتدئ حدّاً مستأنفاً؛ فأقول: الشرط **ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»**[2]، ثم شرحه فقال: «**فالقيد الأوّل**: احتراز من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه شيء، **والثاني**: احتراز من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود، **والثالث**: احتراز من مقارنة الشرط وجودَ السبب، فيلزم الوجود كالحول مع النصاب، أو قيام المانع، فيلزم العدم، ولكن ذلك ليس لذاته؛ بل لوجود السبب أو المانع، **فهذا هو الحدُّ المستقيم، وأما الذي لي والإمام في الأصل فباطلٌ»**[3].

وقد تبعه في هذا التعريف ابن جزي، وابن السبكي، والمرداوي، وقال الزركشي: «فيه حدود، أولاها: ما ذكره القرافي»[4].

يضاف لذلك أن القرافي حاول التفريق بين الشرط والسبب والمانع، حيث قال: «إذا تقرر ذلك يظهر أن المعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب وجوده وعدمه، والثلاثة تصلح الزكاة مثالاً لها؛ فالسبب النصاب، والحول شرط، والدَّين مانع»[5].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٦١ ـ ٢٦٢).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٦٢). (٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٦٢).

(٤) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص١٠٩)، وجمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع (٢/ ١٩٣)، والبحر المحيط، للزركشي (٤/ ٤٣٧)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣/ ١٠٦٧).

(٥) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ٦٢)، والإبهاج شرح المنهاج، لابن السبكي (٢/ ١٥٧).

كما بيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن الشروط اللغوية أسباب دون غيرها، حيث قال: «أما الشروط اللغوية التي هي التعاليق، كقولنا: إن دخلت الدار فأنت طالق، يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدم الطلاق، إلا أن يخلفه سبب آخر، كالإنشاء بعد التعليق، وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم إلا أن يخلفه سبب آخر»[1].

ـ المرداوي (ت٨٨٥) حيث تبع القرافي في تعريف الشرط، وأضاف أن للشرط ثلاثة إطلاقات، حيث قال: «**الأول: ما يذكر في الأصول هنا، مقابلاً للسبب والمانع**، وفي نحو قول المتكلمين: شرط العلم الحياة، وقول الفقهاء: شرط الصلاة الطهارة، شرط صحة البيع كذا، وهذا هو الذي يذكر هنا تعريفه.

الثاني: الشرط اللغوي، والمراد به: صيغ التعليق بـ «إن» ونحوها من أدوات الشرط، وهو ما يذكر في أصول الفقه في المخصصات للعموم، نحو: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، ومنه قولهم في الفقه: الطلاق والعتق المعلق بشرط، ونحوهما، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو حرة، وقولهم: لا يجوز تعليق البيع على شرط ونحوه، فإن دخول الدار ليس شرطاً لوقوع الطلاق شرعاً ولا عقلاً؛ بل من الشروط التي وضعها أهل اللغة.

ووَهِمَ من فسَّره ـ هناك ـ تفسير الشرط المقابل للسبب والمانع، كما وقع لكثير من الأصوليين، وسيأتي ـ هناك ـ بيانه إن شاء الله تعالى.

الثالث: جعل شيءٍ قيداً في شيء؛ كشراء الدابة بشرط كونها حاملاً، وبيع العبد بشرط العتق، وهو المراد بحديث «**نهى عن بيع وشرط**»[2]، و«**ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله**»[3]، ونحو ذلك.

وهذا الثالث يحتمل أن يعاد إلى الأول، بسبب مواضعة المتعاقدَين، كأنهما قالا: جعلناه معتبراً في عقدنا، يعدم بعدمه، وإن ألغاه الشرع لُغي العقد، وإن اعتبره لا يلغى العقد؛ بل يثبت الخيار إن أخلف، كما نقل ذلك في الفقه.

ويحتمل أن يعاد إلى الثاني، كأنهما قالا: إن كان كذا فالعقد صحيح، وإلا فلا.

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ٦٢ ـ ٦٣)، والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ١٠).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٤٣٦١)، وانظر: البدر المنير، لابن الملقن (٦/ ٤٩٧).

(٣) سبق تخريجه (١/ ٢٧٤).

إذا عرفت ذلك؛ **فالمقصود هنا هو القسم الأول، وقد اشتهر تعريفه بما ذكرناه أوّلاً**»[١].

ونخلص مما سبق أن التطور الذي طرأ على مصطلح «الشرط» يظهر في النقاط التالية:

١ ـ ورد استعمال الشرط في نصوص الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف في سياق المدلول اللغوي للشرط، والذي هو بمعنى العلامة، وإلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه.

٢ ـ يعتبر الباقلاني أوَّل من اعتنى بمصطلح الشرط حيث ذكر أنّ الشَّرط أنواع ثلاثة، وهي: اللغوي، والعقلي، والشرعي.

٣ ـ تتابع الأصوليون على تعريف الشرط، وبيان محترزاته، إلا أنه يظهر من خلال النظر في تلك التعريفات كما مرَّ في التسلسل التاريخي أنهم متفقون على معنى الشرط الشرعي، وغاية نقاشهم واعتراضاتهم هو سلامة التعريف من الاعتراض.

٤ ـ وكان من أشهر التعريفات تداولاً بين أهل الاختصاص هو تعريف القرافي، حيث قال فيه: **«ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته»**[٢]، وهو الذي رجَّحه الزركشي، ووصفه المرداوي بالمشهور كما سبق.

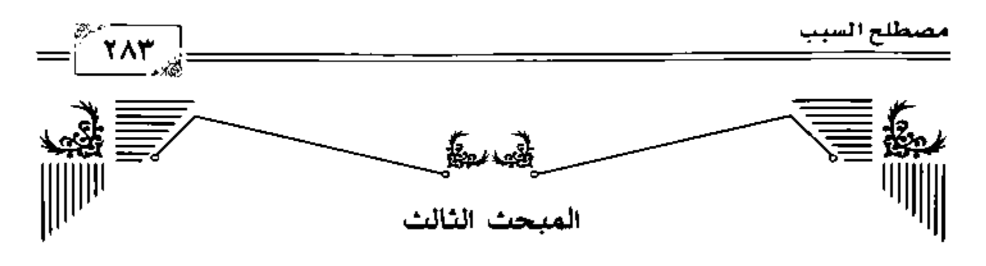
٥ ـ ذكر جمع من الأصوليين أن الشروط اللغوية في حقيقتها أسباب بالنظر الأصولي، قال الزركشي: «والشروط اللغوية أسباب، وفاقاً للغزالي، والقرافي، وابن الحاجب، بخلاف غيرها من الشروط»[٣].



(١) انظر: التحبير شرح التحرير (١٠٦٨/٣ ـ ١٠٦٩) بتصرف.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٦٢).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٤٣٩/٤).



المبحث الثالث

مصطلح السبب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

السبب في لغة العرب يطلق: على كل شيء يتوصل به إلى غيره، فيطلق على الحبل، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥]، ويطلق على الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف: ٨٥]، جاء في «المصباح المنير»: «السبب: الحبل، وهو ما يتوصل به إلى الاستعلاء، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل هذا سبب هذا، وهذا مسبب عن هذا»[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد استعمال القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية للفظ السبب في سياقه اللغوي، كما سبق، وأما بالنسبة لاستعماله في المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين فلم أقف على نصٍّ يفيد ذلك والله أعلم.

ولعلَّ أوَّل من عرَّف السبب هو الخطابي (ت٣٨٨) حيث نقل عنه السمعاني في «القواطع» أنه قال: «**السبب هو: الوصلة التي يتوصل بها إلى الشيء**»[٢].

وهو كما ترى تعريف قريب من التعريفات اللغوية.

وقد أتى بعده ابن فورك (ت٤٠٦) فعرَّفه بقوله: «وهو في الشرع: **ما خرج الحكم لأجله، سواء كان شرطاً أو دليلاً أو علة**»[٣]، فصرَّح رحمه الله أنَّ السبب يطلق على الشرط والدليل والعلة.

---

(١) انظر: المصباح المنير (١/٢٦٢)، والصحاح (١/١٤٥).

(٢) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/٢٧٤).

(٣) انظر: حدود ابن فورك (ص١٥٩).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يلاحظ في تعامل الأصوليين مع مصطلح السبب وتعريفهم له أنهم منقسمون في ذلك على طريقتين هما:

- طريقة الجمهور.
- وطريقة الحنفية.

وفيما يلي عرض للتسلسل التاريخي لكل طريقة فيما يخصُّ هذا المصطلح:

أولاً: طريقة الجمهور:

- ابن فورك (ت٤٠٦) فعرَّفه بقوله: «وهو في الشرع: **ما خرج الحكم لأجله، سواء كان شرطاً أو دليلاً أو علة**»[١].

وبنحوه عرَّفه أبو يعلى (ت٤٥٨) حيث قال: «والسبب: **ما يتوصل به إلى الحكم ويكون طريقاً لثبوته، سواء كان دليلاً أو علة أو شرطاً أو سؤالاً مثيراً للحكم**»، واستدلَّ لذلك بالاستعمال القرآني له، وكذلك بما ورد عن أهل اللسان[٢].

- القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥) حيث ذكر: «أن السبب إنما يوجب المسبب متى كان المحلُّ محتملاً له، ووجد على الوجه الذي من حقِّه أن يولِّده»[٣]، فيفهم من كلامه أن السبب مؤثر في المسبب متى كان المحلُّ محتمِلاً له، وهذا الكلام بناءً على رأي المعتزلة في الأسباب والمسببات.

- ابن حزم (ت٤٥٦) حيث عرَّف السبب بقوله: «**وأما السبب فهو كل أمرٍ فَعَلَ المختارُ فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله**، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بدّ»[٤].

فيصرِّح ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ أن السبب ليس موجباً للمسبب منه، وهذا فيه ردٌّ على المعتزلة القائلين بتأثير الأسباب على مسبباتها.

---

(١) انظر: حدود ابن فورك (ص١٥٩).
(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (١/١٨٣ ـ ١٨٤)، والتمهيد، لأبي الخطاب (١/٦٨ ـ ٦٩).
(٣) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (٨/١٦٩).
(٤) انظر: الإحكام، لابن حزم (٨/٩٩ ـ ١٠٠).

ـ السمعاني (ت٤٨٢) عرَّفه بقوله: «**ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما**»[(١)]، **ثم ذكر تعريفاً آخر قال فيه: «وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقديمها فلا أثر لها فيه ولا في تحصيله**»[(٢)]، وشرح تعريفه شرحاً تضمَّن الردَّ على المعتزلة القائلين بتأثير الأسباب في مسبباتها فقال: «وهذا كالحبل سبب للوصول إلى الماء ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل، وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي يقصده؛ ثم الوصول لا يكون بالطريق بل بقوة الماشي، وكذلك الدلالة بحلِّ الشيء سبب لأخذه وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ، وكذلك حلُّ قيدِ المقيَّد سبب لفراره ثم ليس الفرار بحلِّ القيد؛ بل هو بقوة الفارِّ، ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله ﷻ: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣]، فجعل الله تعالى ضرب القتيل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، فلا أثر لذلك في الحياة، وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا صار سبباً لصيرورته يبساً، وضربه الحجر صار سبباً لانفجار العيون، من غير أن يكون ضرب العصا مؤثراً في تجفيف البحر أو انفجار الماء من صخرة صماء، **وتبيَّن بهذه الأمثلة صحة قولنا في الحدِّ الأوَّل: أنه وصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما؛ ببيِّنة**: أن العصا بالضرب في البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شيء آخر ليؤثر في يبس البحر أو انفجار الحجر بالضرب، ولكنه صار سبباً بجعل الله تعالى ذلك سبباً؛ **فدلَّ أن السبب للشيء سبب، وإن لم يكن له تأثير في إيجاده بوجه ما، ولأهل الكلام في هذا خوض كثير**»[(٣)].

وذكر كذلك أنه: «قد يسمى السبب علة؛ لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم كما يتنبه بالعلة على الحكم إلا أنه **ليس كل سبب بعلة، ولكن كل علة سبب**»[(٤)].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرَّف السبب فقال: «**وحدُّه: ما يحصل الشيء عنده لا به**»[(٥)].

(١) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٢).
(٢) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٢).
(٣) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣).
(٤) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٣).
(٥) انظر: المستصفى (ص٧٥).

وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن السبب لفظ مشترك في اصطلاح الفقهاء حيث استعاروه من المعنى اللغوي وأطلقوه على أربعة أشياء، حيث قال: «فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه:

الوجه الأول: وهو أقربها إلى المستعار منه: ما يطلق في مقابلة المباشرة؛ إذ يقال: إن حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب، والمردي صاحب علة، فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمَّى سبباً.

الثاني: تسميتهم الرمي سبباً للقتل من حيث إنه سبب للعلة، وهو على التحقيق علة العلة، لكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به؛ **الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً،** كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين هو السبب، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بدَّ منهما في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب، والحول شرط.

الرابع: تسميتهم الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به؛ ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله ـ تعالى ـ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده»[1].

وتبعه في ذكر الإطلاقات الأربع: ابن قدامة، والزنجاني، والطوفي، وصفي الدين البغدادي، والزركشي[2].

ـ الرازي (ت٦٠٦): حيث عرَّف السبب بقوله: **«الوصلة إلى الحكم الذي لا يكفي وحده لثبوت الحكم»**[3]، ويلاحظ في تعريفه مدى استفادته من تعريف الخطابي السابق، وقد اجتهد في كتابه «المحصول» في إثبات أن السبب يثبت الحكم عنده لا

---

(١) انظر: المستصفى (ص٧٥).

(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/١٧٨)، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني (ص٣٥١)، وشرح مختصر الروضة (١/٤٢٥)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٣)، والبحر المحيط، للزركشي (٢/٦).

(٣) انظر: الكاشف، للرازي (ص٤٤).

به، وردٌّ على المعتزلة في كون الأسباب مؤثرةً بذاتها[١].

ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث عرَّفه بقوله: «**هو كل وصف ظاهر منضبط دلَّ الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي**»[٢]، وقد حكى الزركشي أن الأكثرين يقولون بهذا التعريف[٣].

وقد شرحه الطوفي فقال: «**قوله: وصف**، احتراز من الذوات، فإنها لا تكون أسباباً.

وقوله: ظاهر، احتراز من الوصف الخفي، فإنه لا يصلح أن يكون معرفاً، فلا يكون سبباً.

وقوله: منضبط، احتراز مما لا ينضبط، فإنه لا يتحقق وجوده حتى يترتب الحكم عليه، وقد يمثل الخفي وغير المنضبط جميعاً بخروج الحدث حال النوم، وبحقيقة المشقة في السفر، وكذلك ربط الحكم بوجود النوم والسفر لانضباطهما»[٤].

ـ القرافي (ت٦٨٢) حيث قال في تعريفه للسبب: «**ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته**»[٥]، وشرحه فقال: «**فالأول احتراز من الشرط، والثاني احتراز من المانع، والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط أو وجود المانع**، فلا يلزم من وجوده الوجود أو إخلافه بسبب آخر، فلا يلزم من عدمه العدم.

إنما قلت احتراز من الشرط؛ لأنه لا يلزم من وجود الشرط ولا عدم، **وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع**؛ فإن عدم المانع لا يلزم منه شيء، كما تقول الدين مانع من الزكاة، فإذا لم يكن عليه دَيْنٌ لا يلزم أن تجب عليه الزكاة، لاحتمال فقره مع عدم الدين، ولا أن لا تجب الزكاة لاحتمال أن يكون عنده نصاب حال عليه الحول، وكذلك دوران الحول شرط، ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره، ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه، فإن قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول، فإنه لا يلزم من وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة، وكذلك وجود المانع الذي هو الدين، لا يلزم الوجود، وكذلك إذا أخلف السببَ سببٌ آخر لا يلزم العدم، كما إذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لإخلافه

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/١٠٩ ـ ١١١).

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١٢٧). (٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/٦).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٣٣). (٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨١).

بالقذف، وكذلك الردة بسبب القتل فقد تخلفها جناية القتل عمداً أو ترك الصلاة أو غير ذلك؛ فيلزم وجود الحكم؛ لأن الأسباب الشرعية يخلف بعضها بعضاً، **فإذا قلت: لذاته خرجت هذه النقوض**، فإن هذه الأسباب كلها بالنظر لذاتها إذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو أبدال أو موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم، وإنما لا يلزم ذلك في الحالين، إذا عرض لها هذه الأمور فهي بالنظر إلى ذاتها تقتضي ذلك، وبالنظر إلى الأمور الخارجية يتأخر عنها ذلك، ولا تنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلُّفه للعوارض»[(١)].

وقد تبعه ابن السبكي في «الإبهاج»، والمرداوي في «التحبير»، وقال: «اشتهر هذا الحدُّ في كتب كثير من الأصوليين»[(٢)].

- ابن السبكي (ت٧٧١) حيث ذكر تعريفاً آخر للسبب قيَّده في كتابه «جمع الجوامع»، حيث قال: **«والسبب: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره»**[(٣)]، وقد شرحه الزركشي بقوله: «وأشار بقوله: (للتعلق به) إلى معنى كونه حكماً تعلق الحكم به، وبه يندفع إيرادهم: أن الزنا حادث، والإيجاب قديم، والحادث لايؤثر في القديم.

وبقوله: (من حيث إنه معرف) إلى أنه ليس المراد من السبب كونه موجباً لذلك لذاته أو لصفة ذاتية كما تقول المعتزلة؛ بل المراد منه إما المعرف للحكم، وعليه الأكثرون، أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية، ولكن بجعل الشارع إياه موجباً وهو اختيار الغزالي، وإليه أشار المصنف بقوله: (أو غيره) ليمشي التعريف على المذاهب كلها، فعلى الثاني: هو ما يضاف إليه الحكم لذاته، وعلى الثالث: ما يضاف إليه بجعل الشارع إياه»[(٤)].

- الشاطبي (ت٧٩٠) حيث عرَّف السبب فقال: **«ما وضع شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم**، كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال

---

(١) انظر: انظر شرح تنقيح الفصول (ص٨١ - ٨٢).

(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، لابن السبكي (١٥٨/٢)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (١٠٦١/٣).

(٣) انظر: جمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع (١٣٦/١).

(٤) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١٣٧/١).

سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك»[1].

ثانياً: طريقة الحنفية:

ـ الدبوسي (ت٤٣٠) حيث عرَّفه بقوله: «أما السبب في اللغة: فالطريق، والسبب الحبل أيضاً، **ثم استعير لكل شيء هو مدخل لغيره، من غير أن يكون ذلك الغير واجباً به بل بعلة أخرى غير حادثة بما كان سبباً**، فكان بمعنى الطريق لا يوصل إلى المقصود من الأمصار بدونه، ولكن لا يوصل به؛ بل بالمشي الموجود باختيار الماشي على الطريق»[2].

ـ البزدوي (ت٤٨٢) حيث عرَّفه بقوله: «**وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الشيء من سلكه وصل إليه**، فناله في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك، كمن سلك طريقاً إلى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه»، وقد شرحه عبد العزيز البخاري فقال: «يعني هو في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعه لغة أيضاً، وهو أن يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به كالطريق يتوصل به إلى المقصد، وإن كان الوصول بالمشي، وكالحبل يتوصل به إلى الماء، وإن كان يحصل الوصول بالاستقاء»[3].

وبنحوه ذهب السرخسي فقال: «وفي الأحكام السبب: **عبارة عما يكون طريقاً الوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه**، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة فإن الوصول إليها يكون بمشي الماشي، وفي ذلك الطريق لا بالطريق، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها»[4].

ـ الخبازي (ت٦٩١) حيث قال: «**وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب أو وجود**، لكنه تخلل بينه وبين الحكم علةٌ لا تضاف إلى السبب»[5].

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٤١٠). (٢) انظر: تقويم أصول الفقه (ص٣٧١).
(٣) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/ ١٧٠).
(٤) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٣٠١). (٥) انظر: المغني، للخبازي (ص٣٣٧).

ـ التفتازاني (ت٧٩٣) حيث ذكر تعريف السبب قال: «واصطلاحاً: **ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير**»[١].

ويمكن أن نلخص ماسبق في النقاط التالية:

١ ـ أطلق بعض متقدمي الأصوليين لفظ السبب على كل ما يتوصل به إلى الحكم ليشمل بذلك العلة والشرط والسبب، كما ذكر ذلك ابن فورك، وأبو يعلى من الحنابلة.

٢ ـ من خلال تطور مصطلح السبب ظهر الأثر العقدي للمدارس الكلامية في تعريفه، حيث اختلف الأصوليون في كون السبب مؤثراً بذاته، أم بجعل الله له مؤثراً، أم بكونه معرفاً للحكم فيوجد عنده لا به، على ثلاثة أقول: فقال بالأول المعتزلة، وبالثاني الغزالي وجماعة، وبالثالث جمهور الأشاعرة، قال الزركشي: «كجعل دلوك الشمس معرفاً لوجوب الصلاة، وقيل: هو الموجب لا لذاته، ولكن بجعل الشارع إياه موجباً، وهو اختيار الغزالي، وحاول الإمام الرازي تزييفه، وقيل: هو الموجب لذاته، وهو قول المعتزلة»[٢].

ولذا قال السمعاني: «ولأهل الكلام في هذا خوض كثير»[٣].

٣ ـ حاول جمع من الأصوليين التفريق بين كلٍّ من السبب والشرط والعلة، ومن أوائل من صنع ذلك الدبوسي، وابن حزم، والبزدوي، والسمعاني، ثم تبعهم باقي الأصوليين في ذلك.

٤ ـ وكذلك حاول بعضهم في بيان العلائق بين كلٍّ من الشرط والسبب والمانع، فمن أولئك:

ـ السمعاني: حيث ذكر أنه: «قد يسمى السبب علة؛ لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم كما يتنبه بالعلة على الحكم إلا أنه ليس كل سبب بعلة، ولكن كل علة سبب»[٤].

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح (٢/ ٢٧٤).
(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٦).
(٣) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٣).
(٤) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٧٣).

- الغزالي، وتبعه جمع من الأصوليين، حيث ذكر أن الفقهاء يطلقون السبب على أربعة أمور هي:

أ - فيما يقابل المباشر كالحفر مع التردية.

ب - وفي علة العلة كالرمي في القتل للموت.

ج - وفي العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول.

د - وفي العلة نفسها كالقتل للقصاص؛ ولذا سموا الوصف الواحد من أوصاف العلة جزء السبب.





المبحث الرابع

مصطلح المانع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المنع في لغة العرب: «خلاف الإعطاء، وقد منع فهو مانع ومنوع ومناع، ومنعت الرجل عن الشيء فامتنع منه، ومانعته الشيء ممانعة، ومكان منيع، وقد منع بالضم مناعة، وفلان في عزٍّ ومنعة بالتحريك وقد يسكن»[(١)].

والمنع أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، يقال: منعته فامتنع، ورجل منيع: لا يخلص إليه، وفلان في عزٍّ ومنعة، ويقال: منعة وامرأة منعة: متمنعة لا تؤاتي على فاحشة، وقد منعت مناعة، وكذلك حصن منيع[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد استعمال القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية لمادة (منع) في سياقها اللغوي، ولم أقف على نصٍّ يشير إلى استعمال لفظ المانع في مدلوله الاصطلاحي فيهما، والله أعلم.

وقد استعمل علماء الأصول لفظ المانع في كتبهم واستدلالاتهم في وقت مبكر، حيث استعمله الشافعي، والجصاص، والباقلاني، والدبوسي وغيرهم، وكان يراد به المعنى اللغوي الذي يدلُّ على الحيلولة دون الوصول إلى الشيء.

وقد أشار البزدوي (ت٤٨٢) إلى تعريف المانع فقال: «إن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب»[(٣)]، وهو وإن لم يكن تعريفاً بالمعنى المتعارف عليه، إلا أنه يعتبر من المحاولات الأولى لتقريب معنى هذا المصطلح.

ومن خلال البحث وجدت أن ابن قدامة (ت٦٢٠) أوَّل من عرَّف المانع حيث

---

(١) انظر: الصحاح (٣/ ١٢٨٧). (٢) انظر: تهذيب اللغة (٣/ ١٤).

(٣) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٤/ ١٨٩).

قال: «وعكس الشرط: **المانع؛ وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم**»[١].

وقد تبعه في ذلك ابن الجوزي (ت٦٥٦) في كتابه «الإيضاح»، وصفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)[٢].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرت فيما سبق أن ابن قدامة أوّل من عرَّف مصطلح المانع، وقد تتابع بعده الأصوليون على تعريف هذا المصطلح، وفيما يلي سرد تاريخي لذلك:

- الآمدي (ت٦٣١) قسم المانع إلى قسمين هما:

- **مانع الحكم.**

- **مانع السبب.**

وعرَّف كل قسم بتعريف مستقلٌ فقال: «والمانع منقسم إلى: مانع الحكم، ومانع السبب.

أما مانع الحكم: فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب، كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان.

وأما مانع السبب: فهو كل وصف يخلُّ وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب»[٣].

وقد تبعه في ذكر أقسام المانع: صفي الدين البغدادي، والأصفهاني[٤].

- القرافي (ت٦٨٢) حيث عرَّف المانع بقوله: **«ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته»**[٥]، ثم شرحه[٦].

وكذلك شرحه الطوفي بعبارة أوضح، فقال: «**فالأول**: احتراز من السبب؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود، **والثاني**: احتراز من الشرط؛ لأنه يلزم من عدمه العدم،

---

(١) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨١).
(٢) انظر: الإيضاح، لابن الجوزي (ص٣٨)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٤).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٣٠).
(٤) انظر: قواعد الأصول، للبغدادي (ص٤)، وبيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٤٠٦).
(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٢). (٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٢).

والثالث: احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب؛ فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع بل لوجود السبب»[١].

وقد تبعه في هذا التعريف ابن جزي، وابن السبكي في «الإبهاج»، والزركشي، والمرداوي[٢].

وظهر من خلال البحث في تطور هذا المصطلح النقاط التالية:

١ ـ أن المتقدمين من علماء الأصول استعملوا مصطلح المانع في كتبهم لكنهم لم يعتنوا بتعريفه، ويرجع السبب في ذلك إلى ظهور معناه من حيث الوضع اللغوي والشرعي[٣].

٢ ـ أن المانع عكس الشرط، كما ذكر ذلك ابن قدامة، وتابعه عليه جمع من الأصوليين.

٣ ـ أن معنى المانع كان محل اتفاق بين مَن عرَّفوا هذا المصطلح، وإنما غاية الأمر اختلافهم في التعبير عن معناه.

٤ ـ مدار مبحث مصطلح المانع يدور على كلام الآمدي والقرافي رحمهما الله، حيث قال الطوفي: «قلت: ومدار هذا الفصل على كلام الآمدي والقرافي»[٤]، وقد صدق رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك حيث يظهر بوضوح مدى استفادة من جاء بعدهما مما كتباه بخصوص هذا المصطلح.



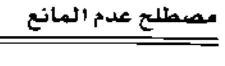
---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٣٦).

(٢) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص١٠٩)، والإبهاج، لابن السبكي (٢/١٥٨)، والبحر المحيط، للزركشي (٤/٤٤٠)، والتحبير، للمرداوي (٣/١٠٧٢).

(٣) قال الفناري (ت٨٣٤): (وأما المانع فلظهور معنى المنع لغة وشرعاً لم يحتج إلى تعريفه). انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، للفناري (١/٢٨٦).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٣٦).





المبحث الخامس

مصطلح عدم المانع

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح عدم المانع مكوَّنٌ من مفردين، ويحسن بنا لمعرفته معرفة جزئيه وهما:

- «**عدم**»: **العدم في لغة العرب** فقدان الشيء وذهابه(١)، تقول العرب: عدمت الشيء بالكسر أعدمه عدماً، بالتحريك على غير قياس؛ أي: فقدته، والعدم أيضاً: الفقر(٢).

- «**المانع**»: وقد سبق بيان معناه في اللغة في مبحث مصطلح المانع، حيث إنَّ المنع خلاف الإعطاء، وفيه معنى الحيلولة بين الرجل وبين الشيء الذي يريده(٣).

فمعنى عدم المانع هو زوال وذهاب ما يحول بين شيء وشيء آخر.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

بعد البحث في نصوص الكتاب والسُّنَّة لم أقف على نصٍّ استعمل هذا اللفظ في المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه عند الأصوليين.

وأما بالنسبة لكتب أصول الفقه فقد استعملت مصطلح عدم المانع منذ وقت مبكر، لكن بعبارات قريبة منه، نحو زوال المانع، أو ارتفاع المانع، ومن ذلك استعمال الجصاص في فصوله، وأبي الحسين البصري في المعتمد حيث عقد باباً في الأمر الوارد بالشيء على شرط زوال المنع، وكذلك الجويني في «التلخيص»، والسرخسي في أصوله(٤).

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٢/١٤٨). (٢) انظر: الصحاح (٥/١٩٨٢).

(٣) انظر: (١/٢٩٢).

(٤) انظر على سبيل المثال: الفصول، للجصاص (٣/٤٢)، والمعتمد (١/١٣٩)، والتلخيص، للجويني (١/١٣٦)، وأصول السرخسي (١/٤٨).

ويعتبر الرازي (ت٦٠٦) أوَّل من استعمل مصطلح عدم المانع بهذا اللفظ، حيث ذكره في عدة مواطن من كتابه «المحصول»، ومن ذلك قوله: «والمانع زائل ظاهراً، والقادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل حالَ عدم المانع وجب حصول الفعل منه، فثبت أن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة»[1]، وقال أيضاً: «ورابعتها عدم المانع في الفرع عند من يجيز تخصيص العلة»[2].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرت فيما سبق أن مصطلح عدم المانع قد استعمله علماء الأصول منذ وقت مبكر، وإن كان بعبارات قريبة نحو زوال المانع أو ارتفاع المانع.

كما أن الرازي أوَّل من استعمله بلفظ عدم المانع.

وأما بالنسبة لتعريف هذا المصطلح فقد وجدت من خلال البحث أن ابن قدامة (ت٦٢٠) أوَّل من عرَّف عدم المانع حيث ذكر في ثنايا حديثه عن الأسئلة الواردة في القياس أو ما يسمى بقوادح القياس، أن عدم المانع لا يلزم منه ثبوت الحكم، حيث قال: «فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم»[3]، وهو بذلك يشير إلى أنَّ معنى عدم المانع هو نفس معنى الشرط عند الأصوليين، ومما يؤكد هذا الفهم أنه رحمه الله لما عرَّف المانع قال: «وعكس الشرط: **المانع؛ وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم**»[4]، فإذا كان المانع عكس الشرط، فعدم المانع هو الشرط بعينه.

وبناءً على هذا ـ أي على ترادف عدم المانع والشرط ـ فيمكن تعريف عدم المانع بنفس تعريف الشرط ؛لاستوائهما في المعنى.

إلا أن القرافي (ت٦٨٤) في كتابه «الفروق» ذكر أن بين عدم المانع والشرط تشابهاً كبيراً يصل إلى حدِّ الالتباس بينهما، حيث قال: «إن عدم المانع يعتبر في ترتيب الحكم، ووجود الشرط أيضاً معتبَرٌ في ترتيب الحكم، مع أنَّ كل واحد منهما لا يلزمه منه الحكم فقد يعدم الحيض ولا تجب الصلاة، ويعدم الدين ولا تجب الزكاة؛ لأجل الإغماء في الأول، وعدم النصاب في الثاني، وكلاهما يلزمه من

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (٢/ ٨٤). (٢) انظر: المحصول، للرازي (٤/ ٤٣٥).

(٣) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (٢/ ٣٢٩).

(٤) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨١).

فقدانه العدم، ولا يلزم من تقرُّره وجودٌ ولا عدمٌ، **فهما في غاية الالتباس؛ ولذلك لم أجد فقيهاً إلا وهو يقول: عدم المانع شرط، ولا يفرِّق بين عدم المانع والشرط البتة»**(١).

لكنه رَحِمَهُ اللهُ رفض كونهما بمعنى واحد، حيث قال: **«وهذا ليس بصحيح؛ بل الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة، وهي**: أن كل مشكوك فيه ملغيٌّ في الشريعة، فإذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكماً، أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضاً، أو في المانع رتبنا الحكم؛ فالأول كما إذا شكَّ هل طلق أم لا؟ بقيت العصمة، فإن الطلاق هو سبب زوال العصمة، وقد شككنا فيه فنستصحب الحال المتقدمة، وإذا شككنا هل زالت الشمس أم لا؟ لا تجب الظهر، ونظائره كثيرة، وأما الشرط فكما إذا شككنا في الطهارة، فإنَّا لا نقدم على الصلاة»(٢).

وقد تبع القرافيَّ في ذلك ابنُ السبكي في «الإبهاج»، والمرداويُّ في «التحرير»(٣).

ويمكن تلخيص تطور مصطلح «عدم المانع» في النقاط التالية:

١ ـ يرى جمع من أهل العلم أن عدم المانع مرادف لمصطلح الشرط، كما يفهم ذلك من كلام ابن قدامة، وقد صرَّح القرافي أن الفقهاء لا يرون بينهما فرقاً.

٢ ـ وذهب جماعة من الأصوليين كالقرافي، وابن السبكي، والمرداوي، إلى منع الترادف بين الشرط وعدم المانع، مع كون أوجه التشابه بينهما كثيرة، وقد قال المرداوي في بيان وجه الفرق: «والفرق بينهما ـ على تقدير التغاير ـ: أن الشرط لا بدَّ أن يكون وصفاً وجودياً، وأما عدم المانع فعدمي»(٤).



---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ٢٠٠).

(٢) انظر: الفروق، للقرافي (١/ ٢٠٠).

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٢/ ٣٢٠)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٧٥).

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٧٦).





المبحث السادس

مصطلح الصحة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الصحة في لغة العرب: ضد السقم، جاء في «الصحاح»: «الصحة: خلاف السقم، وقد صحَّ فلان من علته واستصحَّ، وصحَّحه الله فهو صحيح وصحاح بالفتح، وكذلك صحيح الأديم وصحاح الأديم بمعنى؛ أي: غير مقطوع، وأصح القوم فهم مصحون، إذا كانت قد أصابت أموالهم عاهةٌ ثم ارتفعت»[(١)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لم يرد لفظ الصحيح والفاسد في الكتاب والسُّنَّة بالمعنى الاصطلاحي، وإنما وردا في سياق المعنى اللغوي الصرف، قال ابن تيمية (ت٧٢٨) في معرض ردِّه على من يقول إن النهي لا يقتضي الفساد: «فقيل لهم: بأيِّ شيء يعرف أنَّ العبادة فاسدة والعقد فاسد؟ قالوا: بأن يقول الشارع: هذا صحيح وهذا فاسد، وهؤلاء لم يعرفوا أدلة الشرع الواقعة؛ بل قدروا أشياء قد لا تقع، وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع، وهذا ليس من هذا الباب، **فإن الشارع لم يدلَّ الناس قط بهذه الألفاظ التي ذكروها، ولا يوجد في كلامه، شروط البيع والنكاح، كذا وكذا، ولا هذه العبادة والعقد صحيح أو ليس بصحيح، ونحو ذلك مما جعلوه دليلاً على الصحة والفساد؛ بل هذه كلها عبارات أحدثها من أحدثها من أهل الرأي والكلام**، وإنما الشارع دلَّ الناس بالأمر والنهي والتحليل والتحريم»[(٢)].

وأول من عرَّف الصحة بالمعنى الاصطلاحي هو الباقلاني (ت٤٠٣)، حيث نُقل عنه قوله عن الصحة: «هي موافقة أمر الشارع في ظنِّ المكلف، لا في نفس

---

(١) انظر: الصحاح، للجوهري (١/ ٣٨١) والمصباح المنير، للفيومي (١/ ٣٣٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوي، لابن تيمية (٢٩/ ٢٨١ ـ ٢٨٢).

الأمر»[١]، وسيأتي مزيد إيضاح لتعريفه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن مصطلح الصحة لم يستعمل في نصوص القرآن والسُّنَّة بالمعنى الاصطلاحي، وكذلك من خلال البحث لم أقف على كلام للسلف استعملوا فيه لفظ الصحة بالمعنى الاصطلاحي، وإنما كان غاية استعمالهم له في السياق اللغوي.

وأوَّل من استعمل هذا المصطلح القاضي الباقلاني (ت٤٠٣)، حيث عرَّف الصحة بأنها موافقة أمر الشارع في ظنِّ المكلف، لا في نفس الأمر، سواءٌ وجب القضاء أم لم يجب، وقد سار على مذهبه المتكلمون، أما الفقهاء فإنهم خالفوهم في تعريفهم لمصطلح الصحة حيث عرَّفوها بأنها موافقة أمر الشارع في نفس الأمر بحيث يسقط القضاء، مع ملاحظة أن خلاف الفريقين في وصف الصحة منحصر في إطلاقه في باب العبادات، أما العقود فلا خلاف بينهم في تعريف الصحة فيها كما سنبينه بإذن الله.

ويمكن بيان التسلسل التاريخي للمصطلح على النحو التالي:

أولاً: مذهب المتكلمين:

وممن عرَّف الصحة على وفق هذا المذهب:

١ ـ الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «إذا أطلقنا لفظ الصحيح والفاسد في العبادات وما ضاهاها من أفعال المكلفين، **فنعني بالصحيح الواقع على وجهٍ يوافق مقتضى الشريعة**، ونعني بالفاسد الواقع على وجهٍ يخالف قضية الشرع، وليس ينبئ الفساد على ما نرتضيه عن لزوم قضاء مثله، وكذلك لا تتضمن الصحة نفي وجوب القضاء»[٢].

فصرَّح ﷺ أنه لا يلزم من وصفنا للفعل أنه صحيحٌ نفيُ وجوبِ القضاء؛ بل يتصور عنده أن يوصف الفعل بالصحة مع وجوب القضاء.

ثم تعرَّض ﷺ لتعريف الفقهاء للصحيح والفاسد، حيث قال: «وذهب بعض

---

(١) نقل ذلك عنه الزركشي في البحر (٢/١٦)، وانظر: التلخيص، للجويني (١/١٧١).

(٢) انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/١٧١).

من يعتزي إلى الأصول من الفقهاء إلى أن الفاسد الباطل ما يجب قضاؤه فتلزم إعادته، والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله، ولا يلزم قضاؤه»[1].

٢ ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث ذكر تعريف المذهبين فقال: «اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى، وإطلاقه في العبادات مختلف فيه، **فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء**، حتى إن صلاة من ظنَّ أنه متطهِّرٌ صحيحة في اصطلاح المتكلمين؛ لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة.

وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء؛ لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق، فصلاته صحيحة عند المتكلم، فاسدة عند الفقيه»[2].

وبنحوه قال ابن عقيل، والسهروردي، والرازي، والآمدي، والقرافي، والبخاري، وصفي الدين البغدادي، وابن جزي، والزَّركشي، وغيرهم[3].

٣ ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث قال: «**والصحة: موافقة ذي الوجهين الشرعَ**، وقيل: في العبادة إسقاط القضاء»[4]، وقد شرح الزركشي هذا التعريف بقوله: «المراد بذي الوجهين: ما يمكن وقوعه تارة بحيث يترتب عليه أحكامه، وتارة بحيث لا يترتب؛ كالصلاة والصوم والبيع، واحترز به عما لا يقع إلا على جهة واحدة، كمعرفة الله تعالى وردِّ الوديعة، فلا يوصف بالصحة وعدمها.

وقوله: الشرع؛ أي: لأمر الشرع، وسواء وجب قضاؤه أم لا، **وهذا التعريف للمتكلمين**، ومرادهم في ظنِّ المكلف، لا في نفس الأمر، وعلم من إطلاقه شمول العبادات والمعاملات، فكما أن العبادة إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت

---

(١) انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٧٢).

(٢) انظر: المستصفى (ص٧٥ ـ ٧٦).

(٣) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٦٢ ـ ١٦٤)، والتنقيحات، للسهروردي (ص١٩٥)، والمحصول، للرازي (١/ ١٤٢)، والإحكام، للآمدي (١/ ١٣٠)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٧٦)، وكشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٥٨)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٤)، وتقريب الأصول، لابن جزي (ص١٠٥)، والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ١٤).

(٤) انظر: جمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع (١/ ١٤٠).

صحيحة وإلا ففاسدة، كذلك العقود إذا صدرت على الوجه الشرعي كانت صحيحة وإلا ففاسدة»[١].

ثانياً: مذهب الفقهاء:

وممن عرَّف الصحة وفق هذا المذهب:

١ ـ الشيرازي (ت٤٧٦) حيث قال: «**الصحيح: ما تعلق به النفوذ، وحصل به المقصود**، كالصلوات الجائزة، والبيوع الماضية»[٢]، وهذا يشمل العبادات والمعاملات.

وعرفه بهذا التعريف الخطيب البغدادي، والجويني في الورقات، والسمعاني في «القواطع»[٣].

٢ ـ أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠) حيث قال: «**وأما الصحيح فهو: ما اعتدَّ به**»[٤].

٣ ـ السمرقندي (ت٥٣٩) وعرَّف بقوله: «وأما في عرف الشرع: **فيستعمل فيما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حقِّ الحكم**»[٥].

وقد أفرد بعض الأصوليين تعريفاً للصحة في المعاملات ومن أولئك:

١ ـ الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «وإذا أطلقنا الصحة في العقود والشهادات والأقارير فمعناه **ثبوتها على موجب الشرع، وتوفر قضاياها عليها كالأملاك المترتبة على العقود** وغيرها من المقاصد، والفاسد على العكس من ذلك»[٦].

٢ ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال: «وأما إذا أطلق في العقود **فكل سبب منصوب لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال: إنه صحَّ**، وإن تخلف عنه مقصوده، يقال: إنه بطل، فالباطل هو الذي لا يثمر؛ لأن السبب مطلوب لثمرته،

---

(١) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي (١/ ١٤٠).

(٢) انظر: اللمع، للشرازي (ص٦).

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١٩١)، والورقات، للجويني (ص٤)، وقواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٢٤).

(٤) انظر: التمهيد، لأبي الخطاب (١/ ٦٨).

(٥) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٥ ـ ٥٦)، وأصول الفقه، للامشي (ص٦٤).

(٦) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ١٧٣).

والصحيح هو الذي أثمر»[١]، وتبعه في ذلك ابن قدامة[٢].

٣ ـ ابن عقيل (ت٥١٠) حيث قال: «وقولهم عقد صحيح وشهادة صحيحة وحكم صحيح فإنما يعنون بصحته **نفوذه ووقوع التمليك به»**[٣].

٤ ـ الرَّازي (ت٦٠٦) حيث قال: «وفي العقود: **ترتب أثره عليه»**[٤]، وبنحوه قال الآمدي، والطوفي، والبخاري، وصفي الدين البغدادي، وابن اللحام، وابن الهمام[٥].

ويحسن هنا أن نذكر تعريفات لبعض الأصوليين لمصطلح الصحة حاول أصحابها صياغتها بعبارات جامعة لتعريف الصحة في العبادات والمعاملات على حدٍّ سواء، ومن أولئك:

١ ـ **ابن قدامة (ت٦٢٠)** حيث عرَّفها بتعريف شامل للعبادات والمعاملات، ثم أردف ذلك بذكر تعريفها في العبادات، ثم المعاملات، حيث قال: «فالصحة: **هو اعتبار الشرع الشيء في حقِّ حكمه**، ويطلق على العبادات مرة، وعلى العقود أخرى.

فالصحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء.

والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر، وإن وجب القضاء، كصلاة من ظنَّ أنه متطهِّرٌ.

وهذا يبطل بالحج الفاسد، فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد.

وأما العقود: فكل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح، وإلا فهو باطل، فالباطل: هو الذي لم يثمر، والصحيح: الذي أثمر»[٦].

٢ ـ **البيضاوي (ت٦٨٥)** حيث عرَّف الصحة بقوله: «**الصحة: استتباع الغاية**، وبإزائها البطلان والفساد، **وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلِّمين، وسقوط**

---

(١) انظر: المستصفى (ص٧٦).

(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨١).

(٣) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٦٣).

(٤) انظر: المحصول (١/ ١٤٢).

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٣٠)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٤١)، وكشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٥٨)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٤)، ومختصر ابن اللحام ٦٧، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٥٣).

(٦) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨١).

القضاء عند الفقهاء؛ فصلاة من ظنَّ أنه متطهِّرٌ صحيحة على الأول لا الثاني»[١]، قال الإسنوي شارحاً لكلام البيضاوي: «هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة، فنقول: غاية الشيء هو الأثر المقصود منه؛ كحمل الانتفاع بالمبيع مثلاً، فإن ترتيب الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً، فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده؛ لأن السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً أو مقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً»[٢]، ثم ذكر كَنَّلَهُ اعتراضاً قد يرد على تعريف البيضاوي فقال: «ولقائل أن يقول: المبيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حِلُّ الانتفاع، وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما، وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين»[٣].

٣ ـ **الشاطبي (ت٧٩٠)** فقد بيَّن كَنَّلَهُ أن الصحة تطلق باعتبارين، حيث قال: «ولفظ الصحة يطلق باعتبارين:

أحدهما: أن يراد بذلك ترتُّب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني، وكما نقول في العادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها محصلة شرعاً للأملاك، واستباحة الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع إلى ذلك.

والثاني: أن يراد به ترتُّب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتُّب الثواب؛ فيقال: هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة.

ففي العبادات ظاهر، وفي العادات يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي، وكذلك في المخيَّر إذا عمل به من حيث إن الشارع خيَّره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع؛ فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى، وهو وإن كان إطلاقاً غريباً لا يتعرض له

---

(١) انظر: منهاج البيضاوي مع شرحه نهاية السول (ص٢٨).
(٢) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٢٨).
(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٢٨).

علماء الفقه؛ فقد تعرض له علماء التخلق، كالغزالي وغيره، وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون، وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب «النية والإخلاص» من ذلك»[(١)].

فالإطلاق الأول قريب من تعريف الأصوليين للصحة في باب المعاملات، قال الطوفي: «قوله: (وفي المعاملات)؛ أي: والصحة في المعاملات، كعقد البيع، والرهن، والنكاح، ونحوها، (ترتب أحكامها المقصودة بها عليها)؛ وذلك لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود، كملك المبيع في البيع، وملك البضع في النكاح، فإذا أفاد مقصوده، فهو صحيح، وحصول مقصوده هو ترتب حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له.

قال الآمدي: ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بهذا.

قلت: لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا: إنها كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة»[(٢)].

٤ ـ **ابن أمير الحاج (ت٨٧٩)** حيث عرَّفها بقوله: «**موافقة الأمر على وجهٍ يندفع به القضاء**»، وبيَّن أن هذه العبارة أجود حيث قال: «ثم هذه العبارة أحسن من قولهم: **كون الفعل مسقطاً للقضاء**؛ لما في تلك من المشاحة اللفظية بأنَّ القضاء لم يجب فكيف يسقط، وأحسن من قول العضد: أنها دفع وجوبه؛ لأنَّ الصحة صفة الفعل، والدفع صفة المكلف، فغيَّر المصنف هذا بما يطابق الحال، وهو اندفاع وجوب القضاء»[(٣)].

٥ ـ **الكوراني (ت٨٩٣)** حيث قال: «لو قيل: الصحة مطلقاً **عبارة عن ترتُّب الأثر المطلوب من الفعل عليه**، ليشمل العبادات من غير تطويل، لكان أولى.

غايته: أن ذلك الأثر عند المتكلمين موافقة الشرع، وعند الفقهاء إسقاط القضاء.

وعلى هذا يكون الخلاف راجعاً إلى تعيين الأثر المطلوب، لا إلى تفسير الصحة»[(٤)]، وتابعه المرداوي على هذا الحدِّ حيث قال: «أكثر الأصوليين يفرد كل

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٤٥١).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٤).
(٣) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٢٠٥).
(٤) نقله عنه المرداوي في التحبير (٣/ ١٠٩٠).

واحد من الصحة في العبادات، والصحة في المعاملات بحدٌّ؛ لأن جمع الحقائق المختلفة في حدٍّ واحدٍ لا يمكن.

صرّح به ابن الحاجب في تقسيم الاستثناء إلى منقطع ومتصل، لكن ذلك مخصوص بما إذا أريد تمييز الحقيقة عن الأخرى بالذاتيات، وأما غيره فيجوز، فلذلك جمعنا بينهما في تعريف واحد؛ لصدقه عليهما، تبعاً للكوراني في ذلك لما يأتي في كلامه»[(١)].

ويمكن بيان تطور مصطلح الصحة في النقاط التالية:

أولاً: لم يعهد استعمال لفظ الصحيح في الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف بالمعنى الاصطلاحي كما نبَّه على ذلك ابن تيمية كما سبق، ونقل ذلك عنه الزركشي في «البحر المحيط»[(٢)].

ثانياً: يتضح من خلال ما سبق في التسلسل التاريخي أن العلماء اختلفوا في تعريف الصحة فيما يتعلق بوصفها للعبادات، **على مذهبين هما**:

١ ـ مذهب الفقهاء: فالصحة عندهم وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء، كالصلاة الواقعة بشروطها وأركانها مع انتفاء موانعها، فكونها كافيةً في سقوط القضاء؛ أي: أنها لا يجب قضاؤها، هو صحتها[(٣)].

٢ ـ مذهب المتكلمين: فالصحة عندهم موافقة الأمر، فكلٌّ من أمر بعبادة، فوافق الأمر بفعلها، كان قد أتى بها صحيحة، وإن اختلَّ شرطٌ من شروطها، أو وجد مانع[(٤)].

فيلاحظ أن الفرق بين تعريف الفقهاء والمتكلمين هو في سقوط القضاء، وكونه مجزئاً بالفعل؛ فالفقهاء يشترطونه في التعريف، والمتكلمون يرون أن هذا خارج عن ماهية الصحة، وبناءً عليه، فقد اختلف الأصوليون هل الخلاف بين المذهبين ـ أعني مذهب الفقهاء والمتكلمين ـ خلاف لفظي أم معنوي؟ على قولين، هما:

القول الأول: يرى أن الخلاف بين الفريقين لفظي، **وممن ذهب إلى ذلك الغزالي**، حيث قال: «وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها؛ إذ المعنى

---

(١) انظر: التحبير، للمرداوي (١٠٨٦/٣). (٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١٩/٢).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٤٤١/١). (٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٤٤١/١).

متفق عليه»[(١)].

وكذلك القرافي حيث قال: «اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنما الخلاف في التسمية؛ فاتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه مثاب، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث، وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع، وإنما اختلفوا في وضع لفظ الصحة، هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء؟»[(٢)].

والطوفي حيث قال: «والنزاع لفظي أو كاللفظي»[(٣)].

القول الثاني: يرى أن الخلاف معنوي، وممن ذهب لذلك الزركشي، حيث قال: «زعم الغزالي في «المستصفى»، وتابعه القرافي أن النزاع لفظي، وهو أنه هل تسمى هذه صحيحة أم لا؟ قال القرافي: لاتفاقهم على سائر أحكامها، فقالوا: المصلي موافق لأمر الله ﷻ مثاب على صلاته، وأنه يجب عليه القضاء إذا علم الحدث، فلم يبقَ النزاع إلا في التسمية، قلت: ونفي الخلاف في القضاء مردود، فالخلاف ثابت»[(٤)]، وقال في «تشنيف المسامع»: «وليس كذلك؛ بل الخلاف معنوي، والمتكلمون لا يوجبون القضاء، ووصفهم إياه بالصحة صريح في ذلك، فإن الصحة هي الغاية»[(٥)].

ثالثاً: يتضح من خلال السرد التاريخي أن الأصوليين متفقون على تعريف الصحة في باب المعاملات، يفهم ذلك من كلام الغزالي في «المستصفى»، حيث قال: «اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة، وفي العقود أخرى، وإطلاقه في العبادات مختلف فيه»[(٦)].

وكذلك هو ظاهر في تعريفاتهم، فإنها وإن اختلفت العبارات إلا أن المعنى متفق عليه في الجملة.

رابعاً: حاول بعض الأصوليين صياغة تعريف للصحة يكون شاملاً لها في العبادات والمعاملات، وممن صنع ذلك: ابن قدامة، والبيضاوي، والشاطبي، وابن أمير الحاج، والكوراني، وتبعه المرداوي.

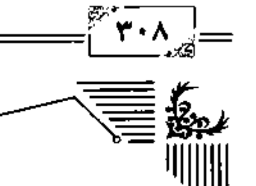
---

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٧٦). (٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٦).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤١). (٤) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/ ١٨).
(٥) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ١٤١).
(٦) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٧٥)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٤١).

خامساً: ذكر بعض الأصوليين أن تعريف الفقهاء للصحة أنسب من حيث اللغة، ذكر ذلك القرافي حيث قال: «ومذهب الفقهاء أنسب للغة؛ فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة، وإنما تسمِّي صحيحاً ما لا كسر فيه البتة بطريقٍ من الطرق، وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير الذكر، فهي كالآنية المكسورة من وجه»[١]، وبنحوه قال الزركشي حيث قال: «واصطلاح الفقهاء أنسب»[٢].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٦).
(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/١٦).



المبحث السابع

مصطلح القَبول

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

جاء في «المصباح المنير»: «قبلت العقد أقبله من باب تعب، قبولاً بالفتح والضم لغة، وقبلت القول صدقته، وقبلت الهدية أخذتها، وقبلت القابلة الولد تلقته عند خروجه قبالة بالكسر، والجمع قوابل، وامرأة قابلة وقبيل أيضاً، وقبل الله دعاءنا وعبادتنا وتقبله، وقبل العام والشهر قبولاً من باب قعد فهو قابل خلاف دبر، وأقبل بالألف أيضاً فهو مقبل، والقبل بضمتين اسم منه، يقال: افعل ذلك لقبل اليوم؛ أي: لاستقباله، قالوا: يقال في المعاني قبل وأقبل معاً، وفي الأشخاص أقبل بالألف لا غير، والقبل من كل شيء خلاف دبره، قيل: سمِّي قبلاً؛ لأن صاحبه يقابل به غيره، ومنه: القِبلة؛ لأن المصلي يقابلها، وكل شيء جعلته تلقاء وجهك فقد استقبلته»[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ القبول في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، ومن أمثلة ذلك:

١ ـ قول الله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [المائدة: ٢٧] قال القرافي: «قوله تعالى حكاية عن ابنَي آدم: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ لمَّا قرَّبَا قرباناً، فتُقبِّل من أحدهما، ولم يُتقبَّلَ من الآخر، مع أن قربانه كان على وفق الأمر، ويدلُّ عليه أن أخاه علل عدم القبول بعدم التقوى، ولو أن الفعل مختلٌّ في نفسه لقال له: إنما يتقبل الله العمل الصحيح الصالح؛ لأن هذا هو السبب القريب لعدم القبول، فحيث عدل عنه دلَّ ذلك على أن الفعل كان

---

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي (٢/٤٨٨) بتصرّف.

صحيحاً مجزئاً، وإنما انتفى القبول لأجل انتفاء التقوى، فدلَّ ذلك على أن العمل المجزئ قد لا يقبل وإن برئت الذمة به وصح في نفسه»[١].

٢ ـ وقال النبي ﷺ: «**باسم الله، اللَّهُمَّ تقبَّل من محمد وآل محمد ومن أمة محمد**» ثم ضحَّى بكبشين[٢]، قال القرافي: «فسأل ـ ﷺ ـ القبول مع أن فعله في الأضحية كان على وفق الشريعة، فدلَّ ذلك على أن القبول وراء براءة الذمة والإجزاء، وإلا لما سأله ـ ﷺ ـ فإن سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز»[٣].

٣ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً، أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً، ولا عدلاً، وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، ومن ادعى إلى غير أبيه، أو انتمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً، ولا عدلاً**»[٤]، قال النووي: «قيل المعنى: لا تقبل فريضته ولا نافلته قبول رضاً، وإن قبلت قبول جزاء، وقيل: يكون القبول هنا بمعنى تكفير الذنب بهما»[٥].

٤ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»[٦]، قال ابن حجر: «والمراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء»[٧].

فيتضح مما سبق أن لفظ القبول ورد في الآيات والأحاديث ويراد به أحد معنيين:

١ ـ **المعنى الأول**: يطلق القبول ويراد به الصحة كما في حديث صلاة المحدث وصلاة الحائض بلا خمار، فنفي القبول الوارد في الحديثين هو نفي للصحة.

٢ ـ **المعنى الثاني**: يطلق القبول ويراد به الثواب، وبذلك يكون معنى زائداً

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥١). (٢) رواه مسلم برقم (٥٢٠٣).
(٣) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥٢).
(٤) رواه البخاري برقم (٧٣٠٠) ومسلم برقم (٣٧٨٦).
(٥) انظر: شرح النووي على مسلم (٩/ ١٤١).
(٦) رواه البخاري برقم (٦٩٥٤).
(٧) انظر: طرح التثريب في شرح التقريب، للعراقي (٢/ ٢١٩).

على الصحة، كما في دعاء إبراهيم وإسماعيل عليها الصلاة والسلام السابق، قال القرافي: «فسؤالهما القبولَ في فعلهما مع أنهما صلوات الله عليهما وسلامه لا يفعلان إلا فعلاً صحيحاً يدلُّ على أن القبول غير لازم من الفعل الصحيح؛ ولذلك دعوَا به لأنفسهما»[(١)].

وكذلك يقال في دعاء النبي ﷺ القبول، قال القرافي: «فسأل ﷺ القبول مع أن فعله في الأضحية كان على وفق الشريعة، فدلَّ ذلك على أن القبول وراء براءة الذمة والإجزاء، وإلا لما سأله ﷺ فإن سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز»[(٢)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق بيان أن لفظ القبول ورد في القرآن والسُّنَّة، وكان يراد به: الثواب أو الصحة، حيث إنَّ سياق النص يعين المراد منه.

وكذلك استعمل السلف الصالح لفظ القبول بنحو ما سبق، ومن ذلك:

ـ ما ورد «عن ابن مسعود ﷺ أنه رأى رجلين يصليان، أحدهما مسبلٌ إزارَه، والآخر لا يتم ركوعه ولا سجوده، فضحك، قالوا: مما تضحك يا أبا عبد الرَّحمٰن؟ قال: عجبت لهذين الرجلين، أما المسبل إزاره فلا ينظر الله إليه، وأما الآخر فلا يقبل الله صلاته»[(٣)].

ـ وجاء رجل إلى ابن عباس ﷺ فقال: هل لمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة، فما بال اليوم؟ قال: «إني أحسبه رجل مغضب يريد أن يقتل مؤمناً»، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك[(٤)].

ـ وعن سعيد بن جبير قال: «إذا لم تضع أنفك مع جبينك، لم يقبل منك تلك السجدة»[(٥)].

وبالنسبة لكتب أصول الفقه فيمكن بيان التسلسل التاريخي لمصطلح القبول على النحو التالي:

١ ـ القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥)، حيث نقل عنه أبو الحسين

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥٢).
(٢) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥٢ ـ ٥٣).
(٣) انظر: مصنف عبد الرزاق (٢/ ٣٦٩).
(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٤٠١).
(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق (٢/ ١٨٢).

البصري أن القبول يفيد استحقاق الثواب حيث قال: «وأجاب قاضي القضاة بأن لفظ الردِّ يفيد نفي استحقاق الثواب؛ لأنَّ الردَّ ضد القبول، والقبول يفيد استحقاق الثواب، قال: فلفظة الردِّ كالنهي في اقتضائه القبح ونفي استحقاق الثواب، قال: ونحن نقول إن المنهي عنه لا يستحق عليه الثواب»[١]، وبنحوه قال الآمدي حيث قال: «وما لا يكون مقبولاً هو الذي لا يكون مثاباً عليه»[٢].

٢ ـ ابن عقيل (ت٥١٣) قد حكى القولين عن العلماء في معنى القبول، هل ملازم للصحة أم قد توجد الصحة مع نفي القبول؟ ورجّح رَحِمَهُ اللهُ أن القبول ملازم للصحة، حيث قال: «وأما قولهم: الردُّ ضد القبول، فقد رضينا به؛ لأن الصحيح من العبادات لا يكون إلا مقبولاً، ولا يكون مردوداً إلا ويكون باطلاً، وإنما يلزم ذلك من يقول: إن الصلاة في الدار المغصوبة والسترة المغصوبة صحيحة غير مقبولة، وعندنا لا يعتدُّ بعبادة يعتريها أو يعتري شرائطها نهي الشرع»[٣]، ونقله عنه ابن تيمية في «المسودة في أصول الفقه»[٤].

٣ ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث أطال النفس في تقرير أن العمل المقبول ليس هو الصحيح ولا المجزئ؛ بل هو أمر آخر، وهو ترتُّب الثواب على الفعل، حيث قال: «إن القبول غير الإجزاء وغير الفعل الصحيح، فالمجزئ من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف، ويكون فاعله مطيعاً بريء الذمة، فهذا أمر لازم مجمع عليه، وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور، وهذا هو معنى القبول»[٥].

واستدلَّ لذلك بستة أدلة تثبت أن القبول غير الصحة والإجزاء[٦].

٤ ـ ابن دقيق العيد (ت٧٠٢) حيث أورد لمصطلح القبول تعريفين، ثم وجه الخلاف السابق ذكره بناءً على كل تعريف، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «قد استدلَّ جماعة من المتقدمين بانتفاء القبول على انتفاء الصحة، كما قالوا في قوله ﷺ: **«لا يقبل الله**

---

(١) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ١٧٥).
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١٩١). (٣) انظر: الواضح، لابن عقيل (٣/ ٢٤٥).
(٤) انظر: المسودة لآل ابن تيمية (ص٥٢). (٥) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥١).
(٦) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥١ ـ ٥٣).

صلاة حائض إلا بخمار»[1]؛ أي: من بلغت سنَّ المحيض.

والمقصود بهذا الحديث: الاستدلال على اشتراط الطهارة من الحدث في صحة الصلاة، ولا يتم ذلك إلا بأن يكون انتفاء القبول دليلاً على انتفاء الصحة.

وقد حرَّر المتأخرون في هذا بحثاً؛ لأن انتفاء القبول قد ورد في مواضع مع ثبوت الصحة، كالعبد إذا أبق لا تقبل له صلاة، وكما ورد فيمن أتى عرافاً، وفي شارب الخمر، فإذا أريد تقرير الدليل على انتفاء الصحة من انتفاء القبول، فلا بد من تفسير معنى القبول، **وقد فسر بأنه ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء**، يقال: قبل فلان عذر فلان إذا رتب على عذره الغرض المطلوب منه، وهو محو الجناية والذنب.

فإذا ثبت ذلك فيقال مثلاً في هذا المكان: الغرض من الصلاة، وقوعها مجزئة بمطابقتها للأمر، فإذا حصل هذا الغرض ثبت القبول، على ما ذكر من التفسير.

وإذا ثبت القبول على هذا التفسير ثبتت الصحة.

وإذا انتفى القبول على هذا التفسير انتفت الصحة.

وربما قيل من جهة بعض المتأخرين: إن «القبول» كون العبادة بحيث يترتب الثواب والدرجات عليها.

و«الإجزاء» كونها مطابقةً للأمر، والمعنيان إذا تغايرًا، وكان أحدهما أخصَّ من الآخر لم يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

و«القبول» على هذا التفسير: أخص من الصحة، فإن كل مقبول صحيح، وليس كل صحيح مقبولاً.

وهذا إن نفع في تلك الأحاديث التي نفي عنها القبول مع بقاء الصحة فإنه يضرُّ في الاستدلال بنفي القبول على نفي الصحة، كما حكينا عن الأقدمين.

اللَّهُمَّ إلا أن يقال: دلَّ الدليل على كون القبول من لوازم الصحة.

فإذا انتفى انتفت، فيصحُّ الاستدلال بنفي القبول على نفي الصحة حينئذٍ.

ويحتاج في تلك الأحاديث التي نفي عنها القبول مع بقاء الصحة إلى تأويل، أو تخريج جواب.

---

(١) رواه أبو داود برقم (٦٤١)، وابن ماجه برقم (٦٥٥)، وصححه ابن الملقن في البدر المنير. انظر: (٤/١٥٥).

على أنه يرد على من فسر «القبول» بكون العبادة مثاباً عليها، أو مرضية، أو ما أشبه ذلك، إذا كان مقصوده بذلك أن لا يلزم من نفي القبول نفي الصحة: أن يقال: القواعد الشرعية تقتضي: أن العبادة إذا أتي بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب والدرجات والإجزاء، والظواهر في ذلك لا تنحصر»[1].

٥ ـ المرداوي (ت٨٨٥) كذلك أورد الخلاف في تفسير معنى القبول حيث قال: «قوله: (والقبول كالصحة مطلقاً، وقيل: القبول أخص، فتوجد صحة بلا قبول)، وحاصل ذلك: أن القبول هل هو مثل الصحة، أو توجد صحة بلا قبول، فتكون الصحة أعم، فكلما وجد القبول وجدت الصحة ولا عكس؟ فيه قولان للعلماء.

أحدهما: أن الصحة والقبول متلازمان، فإذا نفي أحدهما انتفى الآخر، وإذا وجد أحدهما وجد الآخر، وهو قولنا: (مطلقاً)؛ أي: في الإثبات والنفي، وهذا الذي قدمناه في المتن، وهو الذي رجحه ابن عقيل في «الواضح» ـ على ما يأتي ـ وغيره.

والقول الثاني: أن الصحة تنفك عن القبول؛ لأن القبول أخص من الصحة، إذ كل مقبول صحيح، وليس كل صحيح مقبولاً»[2].

ثم بيَّن كَلَّلَهُ أنه قد ورد نصوصٌ شرعية تفيد نفي القبول بمعنى نفي الصحة، ونصوصٌ أخرى بنفي القبول مع وجود الصحة، حيث قال: «**لكن قد أتى نفي القبول في الشرع تارة بمعنى نفي الصحة**، كما في حديث: «**لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول**»، و«**لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار**»، و«**لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»، وكقوله تعالى: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٩١]، ﴿أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ﴾ [التوبة: ٥٤].

وتارة تأتي بنفي القبول مع وجود الصحة، كما في الأحاديث السابقة في الآبق، وشارب الخمر، و«**من أتى عرافاً**».

وقد حكى ابنُ عقيل في «الواضح» القولين، ورجَّح أن الصحيح لا يكون إلا

---

(١) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد (١/ ٦٣ ـ ٦٤).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٠ ـ ١١٠١).

مقبولاً، ولا يكون مردوداً إلا وهو باطل»[١].

ويمكن بيان التطور الذي مرَّ به مصطلح القبول فيما يلي:

١ ـ ورد لفظ القبول في الكتاب والسُّنَّة ويراد به أحياناً الثواب والرضا عن المكلف مع صحة فعله وإجزائه، ويرد أحياناً فيدلُّ على وجود الصحة مع عدم ترتُّب الثواب عليها، وفيما مضى من الأدلة ما يفي بالمقصود.

٢ ـ اختلف العلماء بعد ذلك في تفسير معنى القبول، هل هو ملازم للثواب، فيكون بذلك الفعل صحيحاً أيضاً، أم أنه قد يوصف به الفعل فيدلُّ على صحته مع انتفاء الثواب عنه؟

على قولين:

القول الأول: يذهب إلى أن القبول ملازم للصحة، فلا صحة بلا قبول، وكذلك العكس، وممن ذهب لذلك ابن عقيل، ونقله عنه ابن تيمية في «المسودة» ولم يستدرك عليه.

القول الثاني: يذهب إلى أن القبول أخص من الصحة، فيكون القبول لازمه الثواب، والثواب لا يلزم الصحة، ومما يترتب على هذا القول أن أثر القبول الثواب، وأثر الصحة عدم القضاء، كما ذكر ذلك المرداوي، حيث قال: «قوله: (فأثر القبول: الثواب، وأثر الصحة: عدم القضاء) هذا مبنيٌّ على القول الثاني، وهو أن القبول أخص من الصحة، فيكون القبول لازمه الثواب، فلا يوجد قبول إلا بثواب، والثواب لا يلزم الصحة، فقد توجد صحة بلا ثواب، كما قلنا في المصلي في مغصوب إذا قلنا بالصحة، فإنها لا ثواب فيها على الصحيح كما تقدم ذلك محرَّراً، وقد توجد صحة بثواب إذا كان مقبولاً.

وأما إذا قلنا بالصحة التي لا ثواب فيها، فإن القضاء ينتفي بها، ففائدة الصحة التي لا ثواب فيها عدم القضاء قطعاً، وأما حصول ثواب مع الصحة، فإن قارنها قبولٌ حصل، وإلا فلا»[٢].

٣ ـ يظهر للباحث أن النصوص الشرعية تحتمل الوصفين؛ أي: أن القبول قد

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١١٠٢ ـ ١١٠٣).

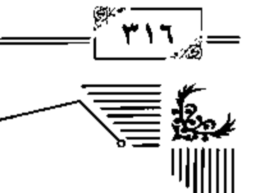
(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١١٠٤).

يطلق ويراد به الصحة، فإذا نفي القبول نفيت الصحة كذلك، وقد يطلق ويراد به نفي الثواب مع بقاء وصف الفعل أنه صحيح.

وبما أنها تحتمل الوصفين فسياق الدليل ـ الذي ورد فيه لفظ القبول ـ هو القرينة التي يفهم بها معنى القبول الوارد في النص؛ ولذا قال ابن حجر في حديث صلاة المحدث: «والمراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة، **ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرته عبَّر عنه بالقبول مجازاً، وأما القبول المنفي في مثل قوله ﷺ: «من أتى عرافاً لم تقبل له صلاة» فهو الحقيقي**؛ لأنه قد يصح العمل ويتخلف القبول لمانع، ولهذا كان بعض السلف يقول: «لأن تقبل لي صلاة واحدة أحب إليَّ من جميع الدنيا»، قاله ابن عمر رضي الله عنهما، قال: لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [المائدة: ٢٧]»[1].



(١) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١/ ٢٣٤).



المبحث الثامن

مصطلح الباطل

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «بطل: الباء والطاء واللام أصل واحد، وهو ذهاب الشيء وقلة مكثه ولبثه، يقال: بطل الشيء يبطل بطلاً وبطولاً، وسمي الشيطان الباطل؛ لأنه لا حقيقة لأفعاله، وكل شيء منه فلا مرجوع له ولا معوَّل عليه»(١).

تقول العرب: بطل الشيء يُبطل بُطلاً وبُطولاً وبُطلاناً بضم الأوائل فسد أو سقط حكمه، فهو باطل، وجمعه بواطل، وقيل: يجمع أباطيل على غير قياس(٢).

فالباطل هو الذاهب ضياعاً وخسراً، والباطل نقيض الحق(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الباطل في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وبيان ذلك على النحو التالي:

١ ـ قال ابن الجوزي: «وذكر أهل التفسير أن الباطل في القرآن على أربعة أوجه:

أحدها: الكذب، ومنه قوله تعالى في العنكبوت: ﴿إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٤٨﴾ [العنكبوت: ٤٨].

والثاني: الإحباط، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

والثالث: الظلم، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/٢٥٨).

(٢) انظر: المصباح المنير (١/٥١).

(٣) انظر: لسان العرب (١١/٥٦).

والرابع: **الشرك**، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢]، وفي العنكبوت: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [العنكبوت: ٥٢]، قال بعض المفسرين: إن الباطل في هذه الآية **الشيطان، فيكون ذلك وجهاً خامساً**»[١].

٢ ـ وقال الرسول ﷺ: «**فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله ﷻ فهو باطل، وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق**»[٢].

٣ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها، فنكاحها باطل**»، ثلاث مرات[٣]، قال الخطابي: «وفيه بيان أن العقد إذا وقع لا بإذن الأولياء كان باطلاً، وإذا وقع باطلاً لم يصححه إجازة الأولياء، وفي إبطال هذا النكاح وتكراره القول ثلاثاً تأكيد لفسخه ورفعه من أصله، وفيه إبطال الخيار في النكاح»[٤].

٤ ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**كل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل، إلا ثلاثاً: رميه عن قوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، فإنهن من الحق**»[٥]، وقال ابن تيمية شارحاً معنى الحديث: «والباطل من الأعمال هو ما ليس فيه منفعة، فهذا يرخص فيه للنفوس التي لا تصبر على ما ينفع، وهذا الحق في القدر الذي يحتاج إليه في الأوقات التي تقتضي ذلك الأعياد، والأعراس، وقدوم الغائب، ونحو ذلك»[٦]، وقال الغزالي: «قوله ﷺ: (فهو باطل) لا يدلُّ على التحريم؛ بل يدلُّ على عدم فائدة»[٧].

فيظهر مما سبق أن لفظ الباطل يأتي على عدة معانٍ، **منها**: الإحباط، والكذب، والجحود، ونقيض الحق، والكفر، وما لا فائدة فيه، والعبث واللهو.

---

(١) انظر: نزهة الأعين النواظر، لابن الجوزي (ص١٩٦ ـ ١٩٧) بتصرف.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٢١٥٥)، ومسلم برقم (١٥٠٤).
(٣) أخرجه أبو داود برقم (٢٠٨٣)، والترمذي برقم (١١٠٢)، وصححه ابن حجر في الفتح (٩/ ١٩٤).
(٤) انظر: معالم السنن، للخطابي (٣/ ١٩٧).
(٥) أخرجه أحمد برقم (١٧٣٣٧)، والترمذي برقم (١٦٣٧)، والنسائي برقم (٨٨٩١)، وابن ماجه برقم (٢٨١١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٣١٥).
(٦) انظر: الاستقامة (١/ ٢٧٧).
(٧) انظر: نيل الأوطار، للشوكاني (٨/ ١١٨).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمل القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية لفظ الباطل في عدة معانٍ، وتشترك هذه المعاني في كونها ضدَّ الحق، فالباطل ضدُّ الحق.

وكذا سار السلف الصالح في استعمالهم لهذا اللفظ على ما هو معهود من «لسان العرب»، فيأتي الباطل ويراد به الذاهب ضياعاً وخسراً، وقد يراد به الكفر، وقد يراد به ما لا فائدة فيه، وغير ذلك من المعاني التي سبقت الإشارة إليها، **ومن ذلك:**

١ ـ وعن طاووس أنه كان يقول: «الحلف بالطلاق باطل ليس بشيء»، قلت: أكان يراه يميناً؟ قال: «لا أدري»[١].

٢ ـ ما روي عن سفيان الثوري أنه قال في المشرك: «إذا أخذ شيئاً من متاع المسلمين، ثم باعه قبل أن يحرزه إلى أرض الشرك فبيعه باطل، يأخذه صاحبه حيث وجده»[٢].

وأما بالنظر لكتب أصول الفقه فنجد أن الجصاص (ت٣٧٠) أوَّل من استعمل مصطلحَي الباطل والفاسد للدلالة على المعنى المتعارف عليه عند الأصوليين، حيث نقل في كتابه «الفصول» عن بعض الحنفية أن العقود على ثلاثة أقسام: عقد جائز، وعقد فاسد، وعقد باطل، حيث قال: «ومن أصحابنا من يعبِّر عن هذه العقود بأن قال: هي على ثلاثة، **منها عقد جائز**: وهي المبايعات الصحيحة، **ومنها عقد فاسد**: وهي كشراء العبد بالخمر والخنزير، وبالأثمان المجهولة، أو إلى آجال مجهولة، أو بشرط فيها شروطاً فاسدة، وسائر العقود الفاسدة التي يقع الملك فيها عند القبض، **ومنها عقد باطل**: وهو الشراء بالخمر وبالميتة ولا يتعلق به حكم الملك قبض أو لم يقبض، فيفرِّقون بين الفاسد والباطل، وهذا إنما هو كلام في العبارة، ولا يضيق أن يعبَّر بهذه العبارات، ويفرِّق بين معانيها للإفهام»[٣].

فنلحظ في كلامه كَلَّلهُ أن الباطل لا تترتب آثاره عليه، بخلاف الفاسد فإنه تترتب عليه آثاره.

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦/٤٠٦).
(٢) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٥/١٩٦).
(٣) انظر: الفصول في الأصول (٢/١٨٣).

ويعتبر الشيرازي (ت٤٧٦) أوَّل من عرَّف الباطل بالمعنى الأصولي، حيث قال: «**والباطل: ما لا يتعلق به النفوذ، ولا يحصل به المقصود**، كالصلاة بغير طهارة، وبيع ما لا يملك، وغير ذلك مما لا يعتد به من الأمور الفاسدة»[١].

وبنحوه قال الخطيب البغدادي، والجويني في «الورقات»، والسمعاني في «القواطع»[٢].

ثم تتابع العلماء على تعريف الباطل، **وممن عرَّفه**:

١ ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال: «**فالباطل هو: الذي لا يثمر**»[٣].

كما ذكر كَلَلهُ الخلاف في كون الباطل والفاسد بمعنى واحد أم يختلفان، حيث بيَّن أنهما مترادفان في اصطلاح الشافعية، أما الحنفية فيفرِّقون بين الباطل والفاسد، حيث قال كَلَلهُ: «**والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي** ﷺ، فالعقد إما صحيح وإما باطل وكلٌّ باطل فاسد، وأبو حنيفة أثبت قسماً آخر في العقود بين البطلان والصحة، وجعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أن الفاسد منعقد لإفادة الحكم؛ لكن المعني بفساده أنه غير مشروع بوصفه، والمعني بانعقاده أنه مشروع بأصله، كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه يشتمل على زيادة في العوض، فاقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعاً، وبين المشروع بأصله ووصفه جميعاً، فلو صحَّ له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد، ولكنه ينازع فيه؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره»[٤].

وتبعه في ذلك ابن قدامة[٥].

٢ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠) حيث قال: «وأما الباطل: **فهو الحكم على الشيء على خلاف المأمور**، وقيل: **هو انعقاد الشيء على خلاف الأمر**»[٦].

٣ ـ ابن عقيل (ت٥١٣) حيث قال في معنى الباطل في باب العبادات: «وأما

---

(١) انظر: اللمع، للشيرازي (ص٦).

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١٩١)، والورقات، للجويني (ص٨)، وقواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٢٤).

(٣) انظر: المستصفى (ص٧٦).

(٤) انظر: المستصفى (ص٧٦).

(٥) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨١).

(٦) انظر: التمهيد، لأبي الخطاب (١/ ٦٤).

معنى القول: بأن الفعل باطل وفاسد، مثل قولهم: صلاة باطلة وفاسدة، أن فعل مثلها واجب بعد فعلها، وقضاءَها لازم، **فبان أن الفساد والبطلان عندهم: ما لم يقع موقع الإجزاء وإسقاط الواجب عن الذمة**»[١].

وبيَّن كذلك معنى الباطل في المعاملات حيث قال: «ويريدون ببطلانه وقولهم: عقد باطل وفاسد، **غير نافذ، ولا يحصل به التمليك**، وشهادة باطلة: لا يجوز أو لا يجب العمل بها، ولا يثبت بها الحق»[٢].

٤ ـ السمرقندي (ت٥٣٩) حيث فرَّق بين الباطل والفاسد فقال: «**فالفاسد: هو ما كان مشروعاً في نفسه فائت المعنى من وجهٍ لملازمة ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة.**

والباطل: ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة؛ إما لانعدام محلِّ التصرف، كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية التصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل»[٣].

٥ ـ السهروردي (ت٥٨٧) حيث عرَّف الباطل بقوله: «**هو الذي لا يتأدى إلى حكمته**»[٤].

٦ ـ الآمدي (ت٦٣١) حيث ذكر أن الباطل نقيض الصحة، ويكون بذلك تعريف الباطل على نقيض تعريف الصحة، وقد سبق أن العلماء اختلفوا في تعريف الصحة على مذهبين: مذهب الفقهاء ومذهب المتكلمين، حيث قال عن الباطل: «**وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة.**

وأما الفاسد فمرادف للباطل عندنا، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وهو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلاً ونحوه»[٥].

وقد سار جمع من الأصوليين في تعريف الباطل على هذا النحو؛ أي: يعرِّفون الباطل بأنه نقيض الصحة، وممن صنع ذلك: ابن الحاجب حيث قال عن الصحة:

---

(١) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٦٢). (٢) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٦٤).

(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٨ ـ ٥٩).

(٤) انظر: التنقيحات (ص١٩٥).

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٣١).

«لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء، وإما موافقة أمر الشرع، والبطلان والفساد نقيضها»[(١)].

وكذلك الطوفي حيث قال: «قوله: (والبطلان يقابلها على الرأيين)؛ أي: البطلان يقابل الصحة على رأي الفقهاء والمتكلمين، فمن قال: الصحة وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء، **قال: البطلان هو وقوع الفعل غير كاف في سقوط القضاء**، ومن قال: الصحة موافقة الأمر، **قال: البطلان مخالفة الأمر**، فعلى هذا لو صلى المتطهر يظن أنه محدث، وجب القضاء على القولين؛ لكن عند المتكلمين، لكونها باطلة بالمخالفة، وعند الفقهاء لفوات الشرط، وهو العلم بوجود الطهارة»[(٢)]، وكذا صنع القرافي، والبيضاوي، والبغدادي، والشاطبي، والزركشي، والمرداوي[(٣)].

٧ ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث قال: «**والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه**، والبطلان والفساد لفظان مترادفان»[(٤)].

ويمكن بيان التطور الذي مرَّ به مصطلح الباطل في النقاط التالية:

١ ـ ورد استعمال الباطل في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ويراد به عدة معانٍ، **منها**: الذاهب خسراً وضياعاً، والكفر، والكذب، وما لا فائدة فيه، ونحوها من المعاني التي يحدِّد سياق النصِّ المعنى المقصود منها.

٢ ـ أن الأصوليين استعملوا مصطلح الباطل في مقابلة مصطلح الصحيح، وقد انبنى على ذلك أن ما حصل من خلاف في تحرير تعريف مصطلح الصحيح، انسحب على تعريف الباطل، وقد سبق في مبحث الصحيح أن هنالك مذهبين في تفسير الصحيح، هما: مذهب المتكلمين ومذهب الفقهاء، قال القرافي: «ووجه تخريج البطلان على المذهبين أنا إن فسرنا الصحة بموافقة الأمر كان البطلان مخالفة الأمر، وإن فسرنا الصحة بما أسقط القضاء كان البطلان ما أمكن أن يترتب فيه القضاء»[(٥)].

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٤٠٥).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٤).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٧)، ومنهاج البيضاوي مع شرحه الإبهاج (١/ ٦٨)، وقواعد الأصول، للبغدادي (ص٤)، والموافقات (١/ ٤٥٢)، والبحر المحيط (٢/ ٢٤)، والتحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٨).

(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٦٨).

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٧).

وقال المرداوي: «قوله: (والبطلان والفساد مترادفان، يقابلان الصحة) على القولين فيها.

وهذا مذهب أحمد، والشافعي، وأصحابهما، وغيرهم، سواء كان في العبادات أو في المعاملات، **فهو في العبادة: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر، وفي المعاملات: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها**، وفرَّق أبو حنيفة بينهما»[(١)].

٣ ـ يلاحظ من السرد التاريخي أن جمهور العلماء يرون أن الباطل والفاسد لفظان مترادفان، وخالف في ذلك الحنفية، كما سبق نقله عن الجصاص والسمرقندي، ووجه التفريق بينهما عند الحنفية كما قال المرداوي: «وتحرير مذهبه في ذلك: أن العوضين إن كانًا غير قابلين للبيع كالملاقيح بالدم، فهو باطل قطعاً؛ لأنَّ كلٍّ واحد منهما لا يقبل البيع البتة، وإن كانًا بأصلهما قابلين للبيع، ولكن اشتملًا على وصف يقتضي عدم الصحة؛ كالربا في المعاملات، فإن الدراهم بأصلها قابلة للبيع، وإنما جاء البطلان من الزيادة في أحدهما، أو النسيئة، ففاسد قطعاً.

ومثله في العبادة: صوم يوم العيد، فإن اليوم بأصله قابل للصوم الصحيح فيه، وإنما جاء البطلان من الصفة، وهي العيد.

وإن كان المبيع غير قابل للبيع دون الثمن؛ كبيع الملاقيح بالدراهم، أو بالعكس؛ كبيع ثوب مثلاً بدم أو خنزير، ففي كلٍّ منهما خلاف، والصحيح عندهم: إلحاق الأول بالأول، والثاني بالثاني.

وفائدة التفصيل عندهم: أن الفاسد يفيد الملك إذا اتصل به القبض، دون الباطل، والله أعلم»[(٢)].

وقد اختلف العلماء هل الخلاف بين الجمهور والحنفيَّة لفظي أم معنوي، على قولين:

ـ **القول الأول**: يرى أن الخلاف لفظي، وممن قال بهذا القول الزنجاني، حيث قال: «واعلم أن هذا أصل عَظُم اختلاف الفئتين، وطال فيه نظر الفريقين،

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١١٠٨ ـ ١١٠٩).
(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١١٠٩ ـ ١١١٠).

وهو على التحقيق نزاع لفظي، ومراء جدلي»[١]. وكذلك التفتازاني حيث قال: «وعند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح، وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفياً وإثباتاً»[٢].

ـ **القول الثاني**: يرى أن الخلاف معنوي، وممن قال بهذا القول الغزالي حيث قال: «فلو صحَّ له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد، ولكنه ينازع فيه؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله»[٣].



(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني (ص١٦٨).
(٢) انظر: التلويح على التوضيح (٢/٢٤٦).
(٣) انظر: المستصفى (ص٧٦).



المبحث التاسع

مصطلح الفاسد

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

جاء في «المعجم الوسيط»: «فسد اللحم أو اللبن أو نحوهما فساداً أنتن أو عطب، والعقد ونحوه بطل، والرجل جاوز الصواب والحكمة، والأمور اضطربت وأدركها الخلل، وفي التنزيل العزيز ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فهو فاسد وفسيد.

والفساد التلف، والعطب، والاضطراب، والخلل، والجدب، والقحط، وفي التنزيل العزيز: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، وإلحاق الضرر، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣]، والمفسدة الضَّرر، يقال: هذا الأمر مفسدة»[١].

والفساد: نقيض الصلاح، والفعل فسد يفسد فساداً[٢].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

وردت لفظة الفساد وما يشتقّ منها في القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، وفي كلام السلف، **ومن ذلك:**

١ ـ قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

٣ ـ وقال رسول الله ﷺ: «**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**»[٣]، قال ابن رجب: «وإن كان القلب فاسداً، قد استولى عليه اتباع هواه، وطلب ما يحبه، ولو كرهه الله، فسدت

---

(١) انظر: المعجم الوسيط (٢/٦٨٨).
(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٢/٢٥٧).
(٣) أخرجه البخاري برقم (٥٢).

حركات الجوارح كلها، وانبعثت إلى كل المعاصي والمشتبهات بحسب اتباع هوى القلب»[١].

وقد أوردنا كلاماً لابن تيمية في مبحث الصحة يقرِّر فيه أن لفظ الصحة والفساد لم تَرِدَا في نصوص الكتاب والسُّنَّة بالمعنى المتعارف عليه عند الفقهاء[٢].

وقد ورد استعمال السلف الصالح لمصطلح الفاسد، وذلك بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه عند الأصوليين، **ومن ذلك**:

١ ـ قول إبراهيم النخعي (ت٩٦): «كل نكاح فاسد نحو الذي تزوج في عدتها وأشباهه، هذا من النكاح الفاسد، إذا كان قد دخل بها فلها الصداق، ويفرَّق بينهما»[٣].

٢ ـ وعن عطاء (ت١١٤) قال: «كل نكاح فاسد لا يثبت، فليس طلاقه فيه بطلاق»[٤].

٣ ـ وقال محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩): «وبهذا كله نأخذ، بيع الغرر كله فاسد، وهو قول أبي حنيفة، والعامة»[٥].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبقت الإشارة إلى أن مصطلح الفاسد لم يرد في القرآن ولا السُّنَّة بالمعنى المتعارف عليه عند الأصوليين، وإنما ورد استعماله بهذا المعنى عند طبقة التابعين ممن سبق النقل عنهم كإبراهيم النخعي، وعطاء، وغيرهما.

ويعتبر أول من عرَّف الفاسد بالمعنى الاصطلاحي هو الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «إذا أطلقنا لفظ الصحيح والفاسد في العبادات، وما ضاهاها من أفعال المكلفين فنعني بالصحيح الواقع على وجه يوافق مقتضى الشريعة، **ونعني بالفاسد الواقع على وجه يخالف قضية الشرع**، وليس ينبئ الفساد على ما نرتضيه عن لزوم قضاء مثله، وكذلك لا تتضمن الصحة نفي وجوب القضاء»[٦].

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٢١٠).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٩/ ٢٨١ ـ ٢٨٢).
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٤). (٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ١٩٣).
(٥) انظر: موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص٢٧٤).
(٦) انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٧١).

وقد ظهر من خلال البحث أن الأصوليين اختلفوا في الفاسد هو مرادف للباطل أم لا؟ على قولين مشهورين، هما:

١ ـ **مذهب الجمهور**: ويرى أن الفاسد والباطل لفظان مترادفان من حيث المعنى.

٢ ـ **مذهب الحنفية**: حيث يرى أن الفاسد غير الباطل.

وفيما يلي عرض لتعريفات المذهبين:

أولاً: مذهب الجمهور: حيث يتعرَّضون عند تعريف أحدهما بأن الآخر مرادف له، وكذلك يذكرون خلاف الحنفية في ذلك، وفيما يلي بيان لتعريفاتهم:

ـ الشيرازي (ت٤٧٦) حيث قال: «أن معنى الحكم بالفساد: أنه لا يقع الاعتداد بالفعل؛ لأنه لم يفعل ما تعلق به الأمر، والامتثال إنما هو بحكم الأمر»[١].

ـ السمعاني (ت٤٨٩) حيث قال: «**الفاسد: مالا يتعلق به النفوذ ولا يحصل به المقصود**»[٢].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرَّف مصطلح الصحة، وبيَّن خلاف الأصوليين فيه كما مضى بيانه[٣]، ثم بيَّن بأن الفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي حيث قال: «**والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي** ﷺ، فالعقد إما صحيح، وإما باطل، وكلٌّ باطل فاسد، وأبو حنيفة أثبت قسماً آخر في العقود بين البطلان والصحة، وجعل الفاسد عبارة عنه».

فيفهم من كلام الغزالي أن ما قيل في تعريف الباطل يقال في تعريف الفاسد، وكذلك يرد الخلاف على تعريف الفاسد كالخلاف الموجود في تعريف الباطل.

ـ أبو الخطاب (ت٥١٠) حيث عرَّف الفاسد بقوله: «**وأما الفاسد: فما لم يعتد به**».

ـ ابن عقيل (ت٥١٣) حيث تعامل مع مصطلحَي الفاسد والباطل على أنهما

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (١/ ٣٠١).
(٢) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٤).
(٣) انظر: مبحث مصطلح الصحة (١/ ٢٩٨).

لفظان لمعنى واحد، فذكر معنى الفاسد في باب العبادات: «وأما معنى القول: بأن الفعل باطل وفاسد، مثل قولهم: صلاة باطلة وفاسدة، أن فعل مثلها واجب بعد فعلها، وقضاءها لازم، فبان أن **الفساد والبطلان عندهم: ما لم يقع موقع الإجزاء وإسقاط الواجب عن الذمة**»[١].

- الآمدي (ت٦٣١) حيث ذكر أن الباطل نقيض الصحة، ويكون بذلك تعريف الباطل على نقيض تعريف الصحة، وقد سبق أن العلماء اختلفوا في تعريف الصحة على مذهبين: مذهب الفقهاء ومذهب المتكلمين، حيث قال عن الباطل: «**وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة**.

وأما الفاسد فمرادف للباطل عندنا، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وهو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلاً ونحوه»[٢].

وقد سار جمع من الأصوليين في تعريف الباطل على هذا النحو؛ أي: يعرِّفون الباطل بأنه نقيض الصحة، وممن صنع ذلك: ابن الحاجب، حيث قال عن الصحة: «لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء، وإما موافقة أمر الشرع، والبطلان والفساد نقيضها»[٣].

وكذلك الطوفي حيث قال: «قوله: (والبطلان يقابلها على الرأيين)؛ أي: البطلان يقابل الصحة على رأي الفقهاء والمتكلمين، فمن قال: الصحة، وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء، **قال: البطلان، هو وقوع الفعل غير كاف في سقوط القضاء**، ومن قال: الصحة، موافقة الأمر، **قال: البطلان مخالفة الأمر**، فعلى هذا لو صلى المتطهر يظن أنه محدث، وجب القضاء على القولين؛ لكن عند المتكلمين، لكونها باطلة بالمخالفة، وعند الفقهاء لفوات الشرط، وهو العلم بوجود الطهارة»[٤]، وكذا صنع القرافي، والبيضاوي، والبغدادي، والشاطبي، والزركشي، والمرداوي[٥].

---

(١) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/١٦٢).

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١٣١).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/٤٠٥).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٤٤).

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٧)، ومنهاج البيضاوي مع شرحه الإبهاج (١/٦٨)، وقواعد =

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث قال: «**ومعنى الفساد في العبادات: وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، وفي المعاملات: عدم ترتب آثارها عليها،** إلا أن يتصل بها ما يقرِّر آثارها على أصولنا في البيع وغيره»[(١)].

ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث قال: «**والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه،** والبطلان والفساد لفظان مترادفان»[(٢)].

ثانياً: مذهب الحنفية: حيث يرى أن الفاسد غير الباطل، فالباطل عندهم ما كان ممنوعاً بأصله ووصفه، والفاسد ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه، وهذا التفريق عندهم خاصٌّ بالمعاملات فقط، أما العبادات فالباطل والفاسد معناهما واحد[(٣)]، وفيما يلي عرض لتعريفاتهم:

ـ فمن أوائل من تعرَّض للتفريق بينهما الجصاص (ت٣٧٠) حيث قال: «ومن أصحابنا من يعبِّر عن هذه العقود بأن قال هي على ثلاثة، **منها عقد جائز:** وهي المبايعات الصحيحة، **ومنها عقد فاسد:** وهي كشراء العبد بالخمر والخنزير، وبالأثمان المجهولة، أو إلى آجال مجهولة، أو يشرط فيها شروطاً فاسدة، وسائر العقود الفاسدة التي يقع الملك فيها عند القبض، **ومنها عقد باطل:** وهو الشراء بالخمر، وبالميتة، ولا يتعلق به حكم الملك قبض أو لم يقبض، فيفرِّقون بين الفاسد والباطل، وهذا إنما هو كلام في العبارة، ولا يضيق أن يعبر بهذه العبارات ويفرِّق بين معانيها للإفهام»[(٤)].

ـ السمرقندي (ت٥٣٩) حيث فرَّق بين الباطل والفاسد، فقال: «**فالفاسد: هو ما كان مشروعاً في نفسه فائت المعنى من وجهٍ لملازمة ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة.**

والباطل: ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة؛ إما لانعدام محلِّ التصرف؛ كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية التصرف؛ كبيع المجنون والصبي

= الأصول، للبغدادي (ص٤)، الموافقات، للشاطبي (١/ ٤٥٢)، البحر المحيط، للزركشي (٢/ ٢٤)، والتحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٨).

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص١٧٣).

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٦٨).

(٣) انظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (١/ ٤٠٧).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٢/ ١٨٣).

الذي لا يعقل»[١]، وتبعه اللامشي في أصوله[٢].

ـ عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) حيث قال: «واعلم أن الصحة عندنا قد يطلق أيضاً على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل، فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعاً، بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلاً، **وبخلاف الفاسد فإنه مشروع بأصله دون وصفه**»[٣].

ومن تأمل كلام الجصاص والسمرقندي السابق يجد أن حديثهم متجه نحو المعاملات فقط.

وليراجع مبحث مصطلح الباطل فقد سبق بيان التطور هنالك[٤].



(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٨ ـ ٥٩).
(٢) انظر: أصول اللامشي (ص٦٥).
(٣) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٥٩).
(٤) انظر: (ص٣١٦).



المبحث العاشر

مصطلح العزيمة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

العزيمة في اللغة: القصد المؤكد؛ ولذا قال ابن فارس: «عزم: العين والزاء والميم أصل واحد صحيح يدلُّ على الصريمة والقطع، يقال: عزمت أعزم عزماً، ويقولون: عزمت عليك إلا فعلت كذا؛ أي: جعلته أمراً عزماً؛ أي: لا مثنوية فيه، ويقال: كانوا يرون لعزمة الخلفاء طاعة، قال الخليل: العزم ما عقد عليه القلب من أمر أنت فاعله؛ أي: متيقنه، ويقال: ما لفلان عزيمة؛ أي: ما يعزم عليه، كأنه لا يمكنه أن يصرم الأمر؛ بل يختلط فيه ويتردد»[(١)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ العزيمة في القرآن والسُّنَّة والآثار، وفيما يلي نماذج من ذلك:

أولاً: من القرآن:

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥]، قال ابن جرير: «وأصل العزم اعتقاد القلب على الشيء، يقال منه: عزم فلان على كذا إذا اعتقد عليه ونواه، ومن اعتقاد القلب: حفظ الشيء، ومنه الصبر على الشيء؛ لأنه لا يجزع جازع إلا من خور قلبه وضعفه، فإذا كان ذلك كذلك، فلا معنى لذلك أبلغ مما بينه الله تبارك وتعالى، وهو قوله: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ فيكون تأويله: ولم نجد له عزم قلب، على الوفاء لله بعهده، ولا على حفظ ما عهد إليه»[(٢)].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤/٣٠٨)، و المصباح المنير (٢/٤٠٨)، وانظر كذلك: الصحاح (٥/ ١٩٨٥)، تهذيب اللغة، للأزهري (٢/ ٩٠ ـ ٩٢).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٣٨٥).

- وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران: ١٨٦]، قال ابن جرير: «يقول: فإن ذلك الصبر والتقوى مما عزم الله عليه وأمركم به»[١].

ثانياً: من السُّنَّة النبوية:

- قال رسول الله ﷺ: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**»[٢].

- وعن أبي هريرة: «**أن النبي ﷺ كان يرغب في قيام رمضان من غير عزيمة**»[٣]، قال النووي رحمه الله: «أي: من غير إلزام»[٤].

- وعن أم عطية رضي الله عنها، قالت: «**نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا**»[٥]، قال النووي: «أي: لم نلزم الترك»[٦].

ثالثاً: من الآثار:

- عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «إن الله يحب أن تؤتى مياسره كما يحب أن تؤتى عزائمه»، وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما[٧].

- عن إبراهيم التيمي قال: «إن الله يحب أن تؤتى مياسره كما يحب أن تطاع عزائمه»[٨].

ويظهر مما سبق إيراده من النصوص أن لفظ العزيمة استعمل في معناه اللغوي الذي يدلُّ على القصد المؤكد.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ورد مصطلح العزيمة في القرآن والسُّنَّة، وكان يراد به مدلوله اللغوي الذي هو القصد المؤكد على الفعل.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٧/ ٤٥٥).
(٢) رواه ابن حبان برقم (٣٥٤) والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٨٠٣٢) وصححه الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان.
(٣) رواه النسائي برقم (٢١٠٣).
(٤) انظر: شرح النووي على مسلم (١/ ٤٦).
(٥) رواه البخاري برقم (١٢٧٨)، ومسلم برقم (٩٣٨).
(٦) انظر: شرح النووي على مسلم (١/ ٤٦).
(٧) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٢٣٤).
(٨) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٢٣٤).

ولعلَّ أول من عرَّف العزيمة من الأصوليين هو البزدوي (ت٤٨٢)، حيث قال: «**العزيمة في الأحكام الشرعية: اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض**؛ سميت عزيمة لأنها من حيث كانت أصولاً كانت في نهاية التوكيد حقاً لصاحب الشرع، وهو نافذ الأمر واجب الطاعة»[١]، ثم ذكر أنها تنقسم إلى أربعة أقسام: الفرض والواجب والسُّنَّة والنفل[٢].

وقد تتابع الأصوليون في تعريف العزيمة إلا أنهم اختلفوا في تعريفها، فمنهم من قصر العزيمة على الواجب، وبعضهم قصرها على الفرض والواجب والسُّنَّة والنفل، وبعضهم أخرج المباح من العزائم، وآخرون أخرجوا الحرام منها، وفيما يلي بيان لذلك:

ـ **مذهب الحنفية**: حيث عرَّف السرخسي العزيمة بقوله: «العزيمة في أحكام الشرع: **ما هو مشروع منها ابتداءً من غير أن يكون متصلاً بعارض**»[٣]، وهو كما ترى قريب من تعريف البزدوي السابق، ويشرح السرخسي تعريفه بقوله: «سميت عزيمة؛ لأنها من حيث كونها أصلاً مشروعاً في نهاية من الوكادة والقوة حقاً لله تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده، وله الأمر يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد»[٤].

ويرى الحنفية أن العزيمة بهذا التعريف تشمل كلاًّ من الفرض، والواجب، والسُّنَّة، والنفل، إلا أن السرخسي نقل عن بعض الحنفية منعهم من دخول النوافل في مصطلح العزيمة وردَّ عليهم، حيث قال: «فإن النوافل لكونها مشروعة ابتداءً عزيمة؛ ولهذا لا تحتمل التغيير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة.

وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة؛ لأنها شرعت جبراً للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض، أو قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من أداء الفرائض من حيث إنهم لما رغبوا في أداء النوافل مع أنها ليست عليهم، فذلك دليل رغبتهم في أداء الفرائض بطريق الأولى، **والأول أوجه فهذا الذي قالوا مقصود الأداء، فأما النوافل فمشروع ابتداء مستدام لا يحتمل التغيُّر بعارض يكون من العباد**»[٥].

---

(١) انظر: أصول البزدوي (ص١٣٥).
(٢) انظر: المصدر السَّابق.
(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧).
(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧).
(٥) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧).

وقد قال بهذا التعريف جمع من الأحناف، منهم: السمرقندي، والخبازي، والنسفي، وابن الهمام، وغيرهم[١].

ـ **الغزالي** (ت٥٠٥) حيث عرَّفها بقوله: «والعزيمة في لسان حملة الشرع: **عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى**»[٢].

فيظهر من تعريف الغزالي انحصار العزيمة فيما لزم العباد، والذي هو الواجب فقط، قال الطوفي بخصوص هذا التعريف: «قلت: وهي على هذا تختص بالواجبات، وهو أشبه باللغة، وبلفظ مقابلها، وهو الرخصة»[٣].

وقد قال الآمدي بهذا التعريف كذلك[٤].

وقد اعترض الزركشي على التعريف حيث قال: «وفي كلام الغزالي والآمدي ما يقتضي اختصاصها بالواجبات، فإنهما قالا: ما لزم العباد بإلزام الله تعالى؛ أي: بإيجابه.

وليس كما قالا، فإنها تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها، ومثال دخول الإباحة فيها قولهم: «ص» من عزائم السجود، ودخول الحرام تحريم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة؛ لأن حكمها ثبت بدليل خلا عن المعارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجح عليه حفظاً للنفس، فجاز الأكل، قال أصحابنا: ترك الصلاة في حق الحائض والنفساء عزيمة، قال النووي: وإنما كان عزيمة لكونها مكلفة بتركها، ومقتضى الدليل أن من كلف بترك شيء لم يكلف بفعله في حال تكليفه بتركه، وأما القضاء فإنما يجب بأمر جديد، ولم يرد»[٥].

ـ الرازي (ت٦٠٦)، حيث عرَّفها بقوله: «الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة؛ **وذلك لأن ما جاز فعله، إما أن يجوز مع قيام**

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٨٠)، والمغني، للخبازي (ص٨٣)، والمنار، للنسفي (١/٤٤٧)، والتحرير، لابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/١٩٧).

(٢) انظر: المستصفى (ص٧٨).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/٤٥٨).

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (١/١٣١).

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/٣٠ ـ ٣١).

المقتضى للمنع، أو لا يكون كذلك، فالأول: الرخصة، **والثاني**: العزيمة،[١] فالعزيمة عنده تُعرَّف بأنها: ما جاز فعلها مع عدم قيام المقتضي بالمنع؛ وبناءً عليه، فما جاز فعله، ولم يوجد مقتضٍ للمنع فيطلق عليه عزيمة، وهو بذلك يشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه؛ حيث إنَّ الجميع يجوز فعله، وإن تفاوتت درجات الطلب من عدمه، ولا يندرج الحرام تحت العزيمة؛ لأنه لا يجوز فعله.

وقد تبعه في ذلك السراج الأرموي[٢].

لكن لم يرتضِ القرافي هذا التعريف، حيث قال: «فَيَرِد عليه أن أكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم؛ لأنه يجوز الإقدام عليها، وليس فيها مانع على زعمه في المانع، ولا يمكن أن تكون من العزائم؛ فإن العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه، ولا طلب في هذه الأمور، فلذلك زدت في حدِّي: طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي»[٣].

ـ ابن قدامة (ت٦٢٠) حيث عرَّفها بقوله: «فالعزيمة: **الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي**»[٤]، وقد نقل تعريف الغزالي، وصدَّره بقوله: قيل، وقد سبق.

وقد تبعه في ذلك الطوفي، وصفي الدين البغدادي، والبيضاوي، والزركشي، وابن اللحام، والمرداوي[٥].

وقد شرح الطوفي التعريف، ونصَّ على أن العزيمة تشمل جميع الأحكام: الواجب والمندوب وتحريم الحرام وكراهة التحريم[٦].

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث عرَّف العزيمة بقوله: «**طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي**»[٧]، وشرح تعريفه[٨]، ونصَّ رحمه الله على أن العزيمة يندرج تحتها الواجب والمندوب.

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٢٠). (٢) انظر: التحصيل (١/ ١٧٩).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٧).
(٤) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨٨).
(٥) انظر: قواعد الأصول، للبغدادي (ص٤)، ومنهاج البيضاوي مع شرحه نهاية السول، للإسنوي (ص٣٣)، والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ٢٩)، مختصر ابن اللحام ٦٧، التحبير، للمرداوي (٣/ ١١١١).
(٦) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٧).
(٨) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٧).

ـ ابن جزي (ت٧٤١) حيث عرَّفها بقوله: **«ما لزم العباد من فعل أو ترك»**[(١)].

وهو قريب من تعريف الغزالي والآمدي، إلا أنه أضاف ما لزم تركه، وهو الحرام في تعريف العزيمة، فتكون العزيمة عنده مشتملة على فعل الواجب وترك المحرم فقط.

ـ الشاطبي (ت٧٩٠) حيث عرَّفها بقوله: **«العزيمة: ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً»**[(٢)].

وقد شرح تعريفه فقال: «**ومعنى كونها كلية**: أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً، ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة.

ومعنى شرعيتها ابتداءً: أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجد اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وما كان مثل ذلك، فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك، فكل هذا يشمله اسم العزيمة، فإنه شرع ابتدائي حكماً، كما أن المستثنيات من العمومات، وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً؛ كقوله تعالى:

---

(١) انظر: تقريب الوصول، لابن جزي (ص١٠٦).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (١/ ٤٦٤).

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ونهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان، هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية»[١].

ويظهر للناظر بجلاء اختلاف الأصوليين في تعريف العزيمة والرخصة، وما يندرج تحتهما من أحكام، ويرجع السبب في ذلك إلى محاولة بعضهم حصر الأحكام في هذين القسمين، ومنع البعض الآخر ذلك، كما ذكر عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) حيث قال: «اختلفت عبارات الأصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على أن بعضهم جعلوا الأحكام منحصرة على هذين القسمين، وبعضهم لم يجعلوها كذلك»[٢].

فمصطلح العزيمة مرَّ بعدة مراحل في تعريفه يمكن بيانها على النحو التالي:

١ - قصر العزيمة على الفرض والواجب والسُّنَّة والنفل، وهو رأي الحنفية.

٢ - قصرها على الواجب، وهو رأي الغزالي والآمدي، ويدخل ضمناً الفرض حيث لا فرق بينهما عند الجهمور.

٣ - قصرها على الأحكام التكليفية الخمسة ما عدا الحرام، وهو رأي الرازي.

٤ - قصرها على الواجب والمندوب، وهو رأي القرافي.

٥ - قصرها على الواجب والحرام فقط، وهو رأي ابن جزي المالكي.

٦ - جعل العزيمة شاملة للأحكام التكليفية الخمسة إذا كانت أحكاماً شرعت ابتداءً من غير مخالفة لدليل شرعي، وهو رأي ابن قدامة، والطوفي، والبيضاوي، وجمع من شراح منهاج البيضاوي، وجمع من الأصوليين، كالزركشي وغيره.

والذي يظهر لي أن رأي الشاطبي قريب من هذا الرأي حيث عرَّف العزيمة بكونها مما شرع من الأحكام ابتداءً، ويفهم من خلال شرحه لهذا التعريف أن العزيمة تندرج تحتها الأحكام الخمسة، والله أعلم.

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي (١/ ٤٦٤ - ٤٦٦) بتصرف.

(٢) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٢/ ٢٩٨).

وقد لخَّص الإسنوي التطور الذي مرَّ به مصطلح العزيمة فقال: «إن حدَّ العزيمة في كلام المصنف[١] يدخل فيه الأحكام الخمسة، والإمام فخر الدين في «المحصول»، وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم، فإنه جعل مورداً لتقسيم الفعل الجائز كما تقدم، والقرافي خصَّها بالواجب والمندوب لا غير، فقال في حدِّها: طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي، قال: ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم، فإن العزم هو الطلب المؤكد فيه، ومنهم من خصَّها بالواجب فقط، وبه جزم الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الأحكام ومنتهى السول»، وابن الحاجب في «المختصر الكبير»، ولم يصرح بشيء في «المختصر الصغير»، فقالوا: العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى، عن النذر، ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد»[٢]، وبنحوه قال المرداوي[٣].



(١) يقصد بالمصنف: البيضاوي، وهو كما سبق تعريف ابن قدامة وجماعة من الأصوليين.
(٢) انظر: نهاية السول، للإسنوي (ص٣٥).
(٣) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١١١١).



المبحث الحادي عشر

مصطلح الرخصة

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

الرخصة في لغة العرب تدلُّ على السهولة واللين، قال ابن فارس: «رخص: الراء والخاء والصاد أصل يدلُّ على لين وخلاف شدة، من ذلك اللحم الرخص، هو الناعم، ومن ذلك الرخص: خلاف الغلاء، والرخصة في الأمر: خلاف التشديد»[(١)].

فالرخصة في اللغة: عبارة عن اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة وجود الأشكال، وقلة الرغائب فيها، وفي عرف اللسان: تستعمل الرخصة في الإباحة على طريق التيسير، يقول الرجل لغيره: رخصت لك في كذا؛ أي: أبحته لك تيسيراً عليك[(٢)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

ورد لفظ الرخصة في السُّنَّة النبوية، وفي كلام السلف، وإليك بعض النماذج:

- قال رسول الله ﷺ: **«إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه»**[(٣)]، قال المناوي: «جمع رخصة وهي تسهيل الحكم على المكلف لعذر حصل، وقيل غير ذلك»[(٤)].

- وعن ابن عباس ﵄، قال: **«رخص للحائض أن تنفر إذا أفاضت»**[(٥)].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٥٠٠)، وتهذيب اللغة، للأزهري (٧/ ٦٢).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧).

(٣) رواه ابن حبان برقم (٣٥٤) والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٨٠٣٢) وصححه الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان.

(٤) انظر: فيض القدير، للمناوي (٢/ ٢٩٦).

(٥) أخرجه البخاري برقم (١٧٦٠).

ـ وعن زيد بن ثابت ﷺ: «**أن النبي ﷺ، رخص في العرايا بخرصها**»[(١)].

ـ وعن ابن عمر ﷺ قال: «إن الله يحب أن تؤتى مياسره، كما يحب أن تؤتى عزائمه»[(٢)]، وكذا ورد عن إبراهيم التيمي[(٣)].

فتدلُّ هذه النصوص وغيرها على استعمال لفظة الرخصة في سياق التخفيف، والتيسير، ورفع الحرج عن المكلفين، وكذا لفظ المياسر مأخوذ من اليسر، كما هو بيِّن.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ورد استعمال لفظ الرخصة في حديث النبي ﷺ، وكذلك في كلام سلف الأمة، وكان يراد بها التسهيل والتخفيف عن المكلفين فيما شرع لهم من أحكام بسبب عذر، أو مشقة شديدة عليهم، أو نحو ذلك.

ويعتبر البزدوي (ت٤٨٢) أول من عرَّف الرخصة من الأصوليين حيث قال: «**والرخصة: اسم لما بني على أعذار العباد، وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم**»[(٤)]، ويؤكد ﷺ أن الدلالة اللغوية للفظ الرخصة والعزيمة تدلان على المراد منهما حيث قال: «والاسمان معاً دليلان على المراد؛ **أما العزم**: فهو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يميناً، وقال الله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥]؛ أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان، وقال جل ذكره: ﴿كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، **وأما الرخصة**: فتنبئ عن اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة الأشكال وقلة الرغائب»[(٥)]، وتبعه في ذلك السرخسي، والنسفي، وصدر الشريعة، وغيرهم[(٦)].

ثم تابع الأصوليون بعده في تعريف الرخصة، وفيما يلي بيان لذلك:

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث عرَّفها بقوله: «وفي الشريعة عبارة: **عما وسع للمكلف في فعله لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم**»[(٧)].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٢١٧٣)، ومسلم برقم (١٥٣٩).

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٢٣٤).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٢٣٤).

(٤) انظر: أصول البزدوي (ص١٣٥).

(٥) انظر: أصول البزدوي (ص١٣٥).

(٦) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧)، والمنار، للنسفي (١/ ٤٤٨)، والتوضيح (٢/ ١٢٦).

(٧) انظر: المستصفى (ص٧٨).

- الرازي (ت٦٠٦) قال في تعريفها: «الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة؛ وذلك لأن **ما جاز فعله إما أن يجوز مع قيام المقتضي للمنع أو لا يكون كذلك، فالأول**: الرخصة، **والثاني**: العزيمة»[(١)]، فالرخصة عند الرازي: ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع، أو ما جاز فعله مع قيام المانع.

وقد اعترض القرافي بثلاثة أسئلة ترد على تعريفه للرخصة، يمكن إجمالها في النقاط التالية:

١ - إن تحديد الرازي الرخصة بما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع يقتضي أن الحدود والتعازير، والجهاد، والحج، والصلوات الخمس، والطهارات في شدة البرد، والصوم في الهواجر، ونحو ذلك مما فيه مشقة أن يكون رخصة، وهو خلاف الإجماع.

٢ - يلزمه أن كل واجب في الشريعة رخصة؛ لأن النصوص النافية للتكليف تنفيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]؛ بل البراءة الأصلية تقتضي عدم الأحكام مطلقاً، فتكون المباحات كلها والمندوبات والمكروهات التي يجوز الإقدام عليها رخصاً، وهو خلاف الإجماع.

٣ - إن قوله: ما جاز فعله يوجب انحصار الرخصة في جواز الإقدام، والرخصة كما تكون في الفعل، كأكل الميتة تكون في الترك كالفطر في رمضان، فلا يكون تفسيره جامعاً، وبهذه الأسئلة يظهر أن حدَّ الرخصة في غاية الصعوبة[(٢)].

- ابن قدامة (ت٦٢٠) حيث ذكر تعريفين للرخصة فقال: «**والرخصة: استباحة المحظور، مع قيام الحاظر**، وقيل: **ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح**»[(٣)].

وقد اعترض الطوفي على التعريف الأول الذي ذكره ابن قدامة بكون لفظ الاستباحة تحتمل استباحة الشرع واستباحة غيره، فقال: «وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع، فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة، فلو قيل: استباحة المحظور شرعاً مع قيام السبب الحاظر، لَصحَّ»[(٤)].

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٢٠).

(٢) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (١/ ٣٣١ - ٣٣٦).

(٣) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨٨).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٦٠).

ولذا قدَّم الطوفي التعريف الثاني وهو: **ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح**، وشرحه بقوله: «**فقولنا: (ما ثبت على خلاف دليل)**: احتراز مما ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة؛ بل عزيمة، كالصوم في الحضر.

وقولنا: (لمعارض راجح): احتراز مما كان لمعارض غير راجح؛ بل إما مساو، فيلزم الوقف على حصول المرجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر، وتبقى العزيمة بحالها»[1].

يضاف لذلك أن ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ نصَّ على أنه: «لا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة، وإن كان فيه سعة، كإسقاط صوم شوال، وإباحة المباحات، لكن ما حُطَّ عنَّا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازاً، لما وجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك»[2].

ـ الآمدي (ت٦٣١) فقد ذكر ثلاثة تعريفات للرخصة، ثم زيَّفها واختار تعريفاً يراه مناسباً، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما في الشرع **فقد قيل: الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً**، وهو تناقض ظاهر.

وقيل: ما رخص فيه مع كونه حراماً، وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الإباحة، فكان في معنى الأول.

وقال أصحابنا: الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم، وهو غير جامع، فإن الرخصة كما قد تكون بالفعل قد تكون بترك الفعل، كإسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين من الرباعية في السفر، **فكان من الواجب أن يقال: الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر، إلى آخر الحدِّ المذكور**، حتى يعمَّ النفي والإثبات»[3].

وبناءً عليه، يكون تعريف الرخصة عنده: ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم.

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث نقد تعريف الرازي كما تقدم، واقترح تعريفاً من قِبَل نفسه، ثم أورد عليه بعض الاعتراضات، ثم سلَّم بعجزه عن ضبط الرخصة بحدٍّ

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٥٩).
(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨٨).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٣٢).

جامع مانع ـ رحمه الله رحمة واسعة ـ حيث قال: «وفسرها الإمام فخر الدين في «المحصول» **بجواز الإقدام مع قيام المانع**، وذلك مشكل.

ولذلك قلت أنا في حدِّي: مع اشتهار المانع الشرعي، وأريد باشتهار المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة، أو أفطر في رمضان، أو شرب الخمر للغصة، ونحو ذلك، وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حدِّ الرخصة؛ فإنه لا ينفر أحد من قولنا أقيم الحدُّ على الإنسان، ولا صلى الإنسان، ونحو ذلك، ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الإنسانية كما يستعظم اجتماع الأكل مع الميتة والإفطار مع رمضان، ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحدُّ عن الفساد؛ فإن في الشريعة رخصاً لم أُلهَم لها حالة ذِكْري لهذا الحدِّ، وهي الإجازة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه، والسلم رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة إلى المرئي، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة فيهما، والصيد رخصة لأكل الحيوان مع اشتماله على دمائه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه، ومع ذلك فلا ينفر أحد إذا ذكر له ملابسة هذه الأمور، فلا يكون حدِّي جامعاً.

والذي تقرَّر عليه حالي في شرح المحصول، وهنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحدٍّ جامع مانع، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه إنما الصعوبة فيه الحدُّ على ذلك الوجه، وقولي وقد لا يباح سببها كالغصة لشرب الخمر، أريد أنه لا يباح لأحد أن يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر؛ بل الغصة حرامٌ مطلقاً»[1].

ـ الشاطبي: (ت٧٩٠) حيث عرَّفها بقوله: «ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه»[2].

وقد شرح تعريفه[3]، وذكر رحمه الله أربعة قيود وهي: كونها لعذر، وشاقاً، ومستثنى من أصل كلي يقتضي المنع، ويقتصر فيه على مواضع الحاجة، لا بد من وجودها مجتمعة حتى يصح إطلاق لفظة الرخصة عليها في الاصطلاح.

ونصَّ كذلك على أن القرض والمساقاة والسلم وغيرها من العقود ليست عنده من باب الرخص اصطلاحاً.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٥) بتصرف.
(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (١/ ٤٦٦).
(٣) انظر: الموافقات (١/ ٤٦٦ ـ ٤٦٨).

إلا أنه بعد شرحه لتعريفه ذكر فصولاً متتالية نصَّ فيها على أنه قد تطلق الرخصة على كلٍّ مما يلي:

١ ـ قد تطلق على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والمساقاة.

٢ ـ وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة، والأعمال الشاقة التي دلَّ عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

٣ ـ وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم؛ فإن العزيمة الأولى هي التي نبَّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وما كان نحو ذلك مما دلَّ على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل؛ فحقٌّ عليهم التوجه إليه، وبذل المجهود في عبادته؛ لأنهم عباده وليس لهم حقٌّ لديه، ولا حجة عليه، فإذا وهب لهم حظاً ينالونه؛ فذلك كالرخصة لهم لأنه توجه إلى غير المعبود، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية[١].

وقد سبقت الإشارة في مبحث العزيمة إلى سبب اختلاف الأصوليين في تعريف العزيمة والرخصة، وما يندرج تحتهما من أحكام، ويرجع السبب في ذلك إلى محاولة بعضهم حصر الأحكام في هذين القسمين، ومنع البعض الآخر ذلك، كما ذكر عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) حيث قال: «اختلفت عبارات الأصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على أن بعضهم جعلوا الأحكام منحصرة على هذين القسمين، وبعضهم لم يجعلوها كذلك»[٢].

يضاف لذلك أن جمعاً من الأصوليين صرَّحوا بأن تعريفات الرخصة متعددة ومعانيها متقاربة، وممن ذكر ذلك الطوفي، وابن اللحام، والمرداوي، حيث قال الطوفي: «والمعاني متقاربة»[٣]، وقال المرداوي: «وفيها حدود كثيرة معانيها

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٤٧٠ ـ ٤٧٢) بتصرف.

(٢) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٢/ ٢٩٨).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٦٠)، والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام (ص١٥٨).

متقاربة يكتفى بأحدها»[1].

والخلاصة أن الرخصة لها عدة إطلاقات:

١ ـ فتطلق في مقابل العزيمة، وهذا الذي عليه غالب البحث الأصولي، حيث تُبحَث الرخصة كمصطلح مقابل لمصطلح العزيمة، وفيما مضى من حديث في المطلب الماضي غنية عن إعادة تعريفها.

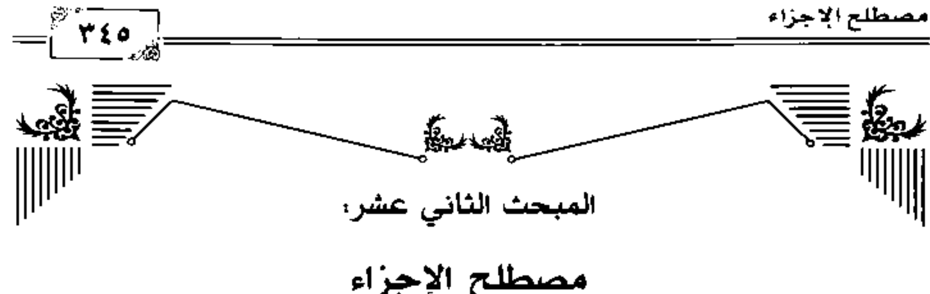
٢ ـ وتطلق مجازاً في مقابل التغليظ الذي كان على الأمم قبلنا، كقطع محلّ النجاسة من الثوب والبدن، وهتك ستر العصاة بوجود معاصيهم مكتوبة على أبوابهم، فيعاقبون عليها، وهي الآصار والأغلال الموضوعة رحمة من الله وفضل، فهو بالنسبة إلينا رخصة على جهة المجاز، بمعنى أنه سهَّل علينا ما شدَّد عليهم؛ رفقاً من الله ﷻ بنا مع جواز إيجابه علينا كما أوجبه عليهم، لا على معنى أننا استبحنا شيئاً من المحرمات عليهم مع قيام المحرم في حقنا؛ لأن المحرم لذلك إنما كان عليهم؛ لأنهم المكلفون به لا نحن، فهذا وجه التجوُّز.

وقد أشار إلى هذا المعنى ابن قدامة، والطوفي، والشاطبي رحمهم الله[2].



(١) انظر: التحبير، للمرداوي (٣/ ١١١٨).

(٢) انظر: روضة الناظر (١/ ١٨٨)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٦١ ـ ٤٦٢)، والموافقات، للشاطبي (١/ ٤٧٢).



المبحث الثاني عشر:

مصطلح الإجزاء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الإجزاء في لغة العرب يدلُّ على الكفاية، قال ابن فارس: «جزأ: الجيم والزاء والهمزة أصل واحد، هو الاكتفاء بالشيء، يقال: اجتزأت بالشيء اجتزاءً، إذا اكتفيت به، وأجزأني الشيء إجزاء إذا كفاني»[1].

تقول العرب: يجزئ قليل من كثير، ويجزئ هذا من هذا؛ أي: كل واحد منهما يقوم مقام صاحبه، وجزأ بالشيء وتجزأ: قنع واكتفى به، وأجزأه الشيء: كفاه[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الإجزاء في كلام النبي ﷺ، وفي كلام السلف الصالح، ومن ذلك:

١ ـ سأل أبو بردة بن نيار خال البراء رضي الله عنهما الرسول ﷺ فقال: يا رسول الله، فإن عندنا عناقاً لنا جذعة هي أحب إليَّ من شاتين، أفتجزي عني؟ قال: **«نعم ولن تجزي عن أحدٍ بعدك»**[3]، قال ابن حجر: «وقوله: تجزي بفتح أوله غير مهموز؛ أي: تقضي، يقال: جزا عني فلان كذا؛ أي: قضى»[4].

٢ ـ وقال رسول الله ﷺ: **«إذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فليذهب معه بثلاثة أحجار فليستطب بها؛ فإنها تجزي عنه»**[5].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٤٥٥)، ومختار الصحاح (١/ ٥٢).

(٢) انظر: لسان العرب (١/ ٦١٢).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٩٥٥)، ومسلم برقم (١٩٦١).

(٤) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١٠/ ١٤).

(٥) أخرجه أبو داود برقم (٤٠)، والنسائي برقم (٥٤).

٣ ـ وقال رسول الله ﷺ: «**لا تجزئ صلاة، لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع، والسجود**»[١].

٤ ـ وقال عمر بن الخطاب ﷺ: «لا تجزئ صلاة إلا بتشهد»[٢].

٥ ـ وعن مسلم بن مرة الجمحي: «أنه طاف مع ابن عمر ﷺ قبل غروب الشمس قال: فأنجزنا وأقيمت الصلاة فصلينا المغرب، ثم قام فلم يصلِّ، وأنشأ في سبع أخر، فقلت: إنك لم تصلِّ على سبعك، فقال: أو لسنا قد صلينا؟ ثم قال: تجزئ الصلاة المكتوبة من ركعتي السبع»[٣].

فيلاحظ أن لفظ الإجزاء الوارد في النصوص جاء بمعنى الكفاية، وعدم المطالبة بالفعل مرة أخرى.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مرَّ بنا أن لفظ الإجزاء استعمل في كلام الرسول ﷺ، وفي كلام السلف الصالح، ويراد به الكفاية وعدم المطالبة بالفعل مرة ثانية.

وقد سار العلماء على استعمال هذا المصطلح بحيث أصبح متداولاً بينهم.

فيظهر أنَّ أوَّل من عرَّف الإجزاء هو القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥) حيث نقل عنه أبو الحسين البصري فقال: «وذكر قاضي القضاة أن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو: **أنه لا يجب قضاؤها**، ومعنى وصفها بأنها لا تجزئ هو: أنه يلزم قضاؤها»[٤]، إلا أن أبا الحسين لم يرتضِ هذا التعريف، حيث قال: «وهذا غير مستمر»[٥]، وعلل ذلك بقوله: «لأن الله سبحانه لو أمرنا بالصلاة على طهارة فصلى الإنسان على غير طهارة، ومات عقيب الصلاة، أو بقي حتى خرج وقت الصلاة، ولم يَرِد التعبد بالقضاء لوجب أن تكون الصلاة مجزئة؛ إذ كان القضاء لم يجب، وهو معنى كونها مجزئة عنده»[٦].

ثم جاء بعده أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) فعرَّفها بقوله: «إن وصف العبادة

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٨٥٥)، والترمذي برقم (٢٦٥)، والنسائي برقم (١١٠١).
(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢/ ٣٥٥).
(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٥/ ٥٨).
(٤) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٩١).
(٥) انظر: المعتمد (١/ ٩١).
(٦) انظر: المعتمد (١/ ٩١).

بأنها مجزئة معناه: **أنها تكفي وتجزئ في إسقاط التعبد بها**، وإنما يكون كذلك إذا استوفينا شروطها التي تعبدنا أن نفعلها عليها، وذلك أنه لا فرق بين قولنا: هذا الشيء يجزئني، وبين قولنا: إنه يكفيني»[(١)]، وصرَّح بأنه يصح وصف الإجزاء على العبادات الواجبة وغير الواجبة[(٢)].

ـ أبو يعلى (ت٤٥٨) حكى الخلاف في أن الأمر يقتضي كون المأمور به مجزئاً، حيث قال: «الأمر يتقضي كون المأمور به مجزئاً، وهو قول جماعة الفقهاء وأكثر المتكلمين والأشعرية وغيرهم.

وقالت طائفة من المعتزلة: لا يتقضى ذلك، وأن كونه مجزئاً يعلم بدلالة غير الأمر»[(٣)]، وبنحوه قال أبو الخطاب وزاد: «**ومعنى قولنا إنها مجزية: أنها إذا فعلت بكمال شروطها، كفت وأجزأت في إسقاط التعبد بالأمر فلا يجب قضاؤها**»[(٤)].

ـ الرازي (ت٦٠٦) حيث بيّن متى يوصف الفعل بالإجزاء، ومتى لا يوصف به، حيث قال: «واعلم أن الفعل إنما يوصف بكونه مجزياً إذا كان بحيث يمكن وقوعه بحيث يترتب عليه حكمه، ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه، كالصلاة والصوم والحج، أما الذي لا يقع إلا على وجه واحد، كمعرفة الله تعالى، ورد الوديعة، فلا يقال فيه: إنه مجزئ أو غير مجزئ»[(٥)].

ثم بيَّن بعدها معنى كون الفعل مجزياً فقال: «معنى كون الفعل مجزياً: **أن الإتيان به كاف في سقوط التعبد به**، وإنما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به.

ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء، وهو باطل؛ لأنه لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزياً مع سقوط القضاء»[(٦)]، .

وبنحوه قال القرافي، واستشكل الفرق بين الإجزاء والصحة حيث قال: «الإجزاء شديد الالتباس بالصحة»[(٧)]، وعلل ذلك بقوله: «فإن الصلاة الصحيحة

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٩٠). (٢) انظر: المعتمد (١/ ٩٠).
(٣) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/ ٣٠٠).
(٤) انظر: التمهيد، لأبي الخطاب (١/ ٣١٦) وبذل النظر، للأسمندي (ص٨٠).
(٥) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١١٣). (٦) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١١٣).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٦٨).

مجزئة، وقولنا: الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة، هي موافقة الأمر، وقولنا هنا: ما أسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة، فيلزم أن يكونَا مسألة واحدة، فلِمَ عملوهما مسألتين؟

والجواب: أن العقود توصف بالصحة ولا توصف بالإجزاء، وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء، وإنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب، فلذلك استدلَّ جماعة من العلماء على وجوب الأضحية بقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة بن نيار: «**تجزيك ولا تجزي أحداً بعدك**»[1] فحينئذ الصحة أعم من الإجزاء بكثير، فهما حقيقتان متباينتان فأمكن جعلهما مسألتين»[2].

فيفهم من كلام القرافي أن تعريف الإجزاء بأنه: الإتيان به كاف في سقوط التعبد به، ـ والذي هو تعريف المتكلمين ـ مساوٍ لتعريفهم لمصطلح الصحة، والذي هو موافقة الأمر، وأن تعريف الإجزاء بالمعنى الآخر ـ والذي هو ما أسقط القضاء ـ والذي هو تعريف الفقهاء، هو كذلك مساوٍ لتعريفهم للصحة بأنها ما أسقط القضاء، يفهم منه أن مصطلح الإجزاء قريب جداً من معنى الصحة؛ ولذا قال القرافي: إنه شديد الالتباس بالصحة.

وقد صرَّح جمع من الأصوليين بذلك، منهم: ابن السبكي والإسنوي، وقالًا: «معنى الإجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في «المحصول»؛ فلذلك استغنى المصنف[3] عن إفرادهما بتقسيمهما، وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان»[4].

ـ البيضاوي (ت٦٨٥) حيث عرَّفها بقوله: «**والإجزاء هو: الأداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل: سقوط القضاء**»[5].

وهو كما ترى قريب من تعريف الرَّازي.

ـ الزركشي (ت٧٩٤) ذكر قريباً مما سبق، ثم شرح التعريف حيث قال:

---

(١) سبق تخريجه (١/ ٣٤٥).
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٦٨).
(٣) يقصد بالمصنف: البيضاوي.
(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧١)، نهاية السول (ص٢٩).
(٥) انظر: منهاج البيضاوي مع شرحه نهاية السول (ص٢٩).

«الإجزاء هو الاكتفاء بالفعل في سقوط الأمر، ومعناه أن الخطاب متعلق بفعله على وجه مخصوص، فإذا أتى المكلف به على ذلك الوجه انقطع عنه تعلق الخطاب، **وهذا هو على مذهب المتكلمين في تفسير الصحة بموافقة الأمر.**

وقيل: إسقاط القضاء، وهو مذهب الفقهاء في الصحة، ولا يصح تفسيره بالأداء؛ لأنَّا نعلِّل الإجزاء بأداء الفعل على الوجه المأمور به، فنقول: أدى ما أمر به كما أمر»[١].

ـ المرداوي (ت٨٨٥) كذلك ذكر الخلاف السابق في تعريف الإجزاء، ورجح أن الإجزاء هو الكفاية في إسقاط التعبد، حيث قال: «فقيل: (هو الكفاية في إسقاط التعبد، **وهو الأظهر**)، فإذا صحت العبادة ترتب الإجزاء، وهو إسقاط التعبد، وينقل عن المتكلمين.

وقيل: الإجزاء، هو الكفاية في إسقاط القضاء، وينقل عن الفقهاء على ما سبق تقريره في الغاية في الصحة؛ لأنه قريب من معنى الصحة»[٢].

ويمكن ملاحظة التطور الذي مرَّ به المصطلح في النقاط التالية:

١ ـ قد ورد لفظ الإجزاء في كلام النبي ﷺ وفي كلام السلف، وكان يراد به ما هو معهود في «لسان العرب» من الكفاية بالفعل، كما سبق تقريره في مبحث اللغة.

٢ ـ ظهر قولان لتفسير معنى الإجزاء **وهما:**

ـ **مذهب المتكلمين:** ويفسرون الإجزاء بكونه الأداء الكافي لسقوط التعبد به، كما هو تعريف البيضاوي.

ـ **مذهب الفقهاء:** ويفسرونه ما أسقط القضاء.

ويلاحظ في هذين القولين لتفسير الإجزاء أنهما قريبان جدّاً من معنى الصحة وقد سبق بيانه[٣]؛ ولذا ألحق كثير من الأصوليين مبحث الإجزاء في التأليف بمبحث الصحة، وذلك لوجود أمور مشتركة بينهما.

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٣).
(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٩٢).
(٣) انظر: (١/ ٢٩٩).

إلا أن الأصوليين نبَّهوا على وجود فرق بينهما، وأوَّل من وقفت عليه ممن ذكر الفرق هو القرافي، وقد تبعه في ذلك ابن السبكي، والإسنوي، والزركشي، والمرداوي، وغيرهم[١].

قال المرداوي في الفرق بينهما: «ولكن الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن محلَّ الصحة أعمُّ من محلِّ الإجزاء، فإن الصحة موردها العبادة وغيرها، ومورد الإجزاء العبادة فقط؛ بل زعم بعضهم: اختصاصه بالواجب، على ما يأتي قريباً بيانه.

الثاني: أن معنى الإجزاء عدمي، ومعنى الصحة وجودي؛ وذلك لأن العبادة المأتي بها على وجه الشرع لازمها وصفان: وجودي، وهو موافقة الشرع، وهذا هو الصحة، والآخر: عدمي. وهو سقوط التعبد به، أو سقوط القضاء ـ على الخلاف فيه ـ وهذا هو الإجزاء.

قال البرماوي: (قلت: وفرق ثالث، أن الإجزاء مرتب على الصحة، فالإجزاء ـ حينئذ ـ كون الفعل على وجه يسقط التعبد، لا نفس السقوط، ولا الإسقاط، كما وقع لبعض الأصوليين)»[٢].

٣ ـ هل يختص وصف الإجزاء الواجبات فقط أم أنه يشمل المندوبات؟ على قولين:

ـ **القول الأول**: أنه يشمل الواجبات والمندوبات، وممن قال بذلك أبو الحسين البصري[٣]، وقال ابن السبكي: «وقال الأصفهاني في «شرح المحصول» إنه لا يقال في العبادة المندوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة، وهذا الذي قاله بعيد، وكلام الفقهاء يقتضي أن المندوب يوصف بالإجزاء كالفرض»[٤].

وتبعه المرداوي حيث قال: «سواء كانت العبادة واجبة، أو مستحبة، وهذا هو الصحيح، ونقله السبكي عن الفقهاء، وقال ابن العراقي: هذا المشهور.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٧)، والإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧١)، ونهاية السول (ص٢٩)، والبحر المحيط (٢/ ٢٣).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٩٢ ـ ١٠٩٣).

(٣) انظر: المعتمد (١/ ٩٠).

(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧٢).

فيقال: قراءة الفاتحة فقط تجزئ في النافلة، كما يقال ذلك في الواجب»[١].

ـ **القول الثاني**: أن يختص بالواجبات فقط، وممن قال بذلك القرافي حيث قال: «وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء، وإنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب، فلذلك استدلَّ جماعة من العلماء على وجوب الأضحية بقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة بن نيار: «**تجزيك ولا تجزي أحداً بعدك**»[٢].

٤ ـ صرَّح ابن السبكي أن الإجزاء يكون في الأداء والقضاء والإعادة، حيث قال: «لأن الإجزاء كما يكون في الأداء يكون في القضاء والإعادة»[٣]، وكذا قال الإسنوي[٤].



(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/١٠٩٧).
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٧).
(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/٧١)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/٢٣).
(٤) انظر: نهاية السول (ص٢٩).

المبحث الثالث عشر

مصطلح الأداء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الأداء في لغة العرب: إيصال الشيء إلى الشيء، قال ابن فارس: «أدي: الهمزة والدال والياء أصل واحد، وهو إيصال الشيء إلى الشيء أو وصوله إليه من تلقاء نفسه، قال أبو عبيد: تقول العرب للبن إذا وصل إلى حال الرؤوب، وذلك إذا خثر: قد أدى يأدي أدياً، قال الخليل: أدي فلان يؤدي ما عليه أداءً وتأدية، وتقول: فلان آدى للأمانة منك»[1].

وأدى دينه تأدية؛ أي: قضاه، والاسم الأداء، وهو آدى للأمانة منك، بمدِّ الألف، وتأدى إليه الخبر؛ أي: انتهى[2].

وجاء في «المصباح المنير»: أدّى الأمانة إلى أهلها تأدية إذ أوصلها، والاسم الأداء، وآدى بالمدِّ على أفعل قوي بالسلاح ونحوه فهو مؤد، ويقال للكامل السلاح مؤد، والأداة الآلة، وأصلها واو والجمع أدوات، والإداوة بالكسر المطهرة وجمعها الأداوى بفتح الواو[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ: (أدى) وما تصرف منه في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، ومن ذلك:

أولاً: القرآن الكريم، ومن ذلك:

- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].
- وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَدُّوٓا۟ إِلَىَّ عِبَادَ ٱللَّهِ ۖ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٨﴾﴾ [الدخان: ١٨]،

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٧٤).
(٢) انظر: الصحاح (٦/ ٢٢٦٦).
(٣) انظر: المصباح المنير (١/ ٩) بتصرف.

قال البغوي: «﴿أَنْ أَدُّوٓاْ إِلَيَّ عِبَادَ ٱللَّهِ﴾ [الدخان: ١٨]؛ يعني: بني إسرائيل أطلقهم ولا تعذبهم، ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٠٧﴾﴾ [الشعراء: ١٠٧] على الوحي»[١].

ثانياً: السُّنَّة النبوية، ومن ذلك:

ـ قول الرسول ﷺ فيما يرويه عن الله تعالى قال: **«انظروا إلى عبادي، أدوا حقاً من حقي، ثم هم ينتظرون أداء حق آخر يؤدونه»**[٢].

ـ وقال رسول الله ﷺ: قال الله ﷻ: **«من أذلَّ لي ولياً، فقد استحلَّ محاربتي، وما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء الفرائض»**[٣].

ـ وقال النبي ﷺ: **«من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله»**[٤].

فعند النظر إلى النصوص السابقة نجد أن لفظ الأداء استعمل في سياقه اللغوي، والذي هو بمعنى إيصال الشيء إلى صاحبه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبقت الإشارة إلى ورود لفظ الأداء في الكتاب والسُّنَّة، ويراد بها المعنى اللغوي من اللفظة، والذي يدلُّ على تسليم الشيء، وإيصاله إلى صاحبه.

وقد مضى استعمال العلماء للفظ الأداء في كتبهم ومصنفاتهم، وأصبح من المصطلحات المتداولة بينهم.

ويعتبر الباقلاني (ت٤٣٠) أول من عرف مصطلح الأداء، حيث عقد باباً في كتابه «التقريب والإرشاد» في معنى الإعادة والقضاء، وظهر بشكل واضح عند الباقلاني معالم هذه المصطلحات الثلاثة: الأداء والإعادة والقضاء، حيث اجتهد في تمييز بعضها عن بعض بتعريفات مستقلة لكل مصطلح.

وقد عرَّف الأداء بقوله: **«هو كل فعلٍ فُعِلَ في وقت له، إما موسع أو مضيق»**[٥].

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٧/ ٢٣٠).

(٢) أخرجه أحمد برقم (٦٨٦٠)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٣) أخرجه أحمد برقم (٢٦٢٣٦) من حديث عائشة. وقال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح لغيره.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٣٧٨).

(٥) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٣٢).

ثم جاء بعده الأصوليون فاجتهدوا في صناعة تعريف لمصطلح الأداء، فتباينت عباراتهم في ذلك، ويرجع السبب في ذلك إلى ما يلي:

١ ـ إلى اختلافهم فيما يندرج تحت الأداء هل الواجب فقط، أم يندرج المندوب أيضاً؟

٢ ـ وكذلك اختلافهم في كون الأداء مختصاً بالعبادات دون المعاملات، أم يشمل الجميع.

٣ ـ وهل يشمل الأداء العبادات المؤقتة وغير المؤقتة، أم هو خاص بالمؤقتة فقط.

وفيما يلي تفصيلٌ لتعريفات الأصوليين:

ـ الدبوسي (ت٤٣٠) حيث عرَّف الأداء بقوله: «إن الأداء: **اسم لفعل تسليم ما طلب من العمل بعينه**»[1]، وجاء في شرحه لهذا التعريف: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ﴾ [النساء: ٥٨]، وإنه في تسليم أعيانها إلى أربابها، ويقال للغاصب إذا ردَّ المغصوب بعينه أدى إلى صاحبه حقه، وإذا استهلكه وسلَّم المثل يقال: قضى حقه، ويقال أدى الصلاة لوقتها؛ لأنه أتى بعين الواجب من العمل المطلوب منه»[2].

وقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قد يطلق الأداء على القضاء، وكذلك يصح إطلاق القضاء على الأداء، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يستعار القضاء لأداء الواجب لما فيه من إسقاط الواجب كما في القضاء، ويستعار الأداء للقضاء لما فيه من التسليم»[3].

ـ الشيرازي (ت٤٧٦) حيث عرَّف الأداء وأبان الفرق بينه وبين الإعادة والقضاء فقال: «**إذا أمر بأمر بعبادة في وقت معين ففعلها في ذلك الوقت سمي أداء** على سبيل الحقيقة، ولا يسمى قضاء إلا مجازاً كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَـٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وكما قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، أما إذا دخل فيها فأفسدها أو نسي شرطاً من شروطها فأعادها والوقت باقٍ سمي إعادة وأداء، وإن فات الوقت ففعلها بعد فوات الوقت سمي قضاء».

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، للدبوسي (١/ ٣٩٣).
(٢) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٩٣).
(٣) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٩٦).

ـ البزدوي (ت٤٨٢) حيث عرَّف الأداء بقوله: «والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر»[1].

يضاف لذلك أنه صرَّح بدخول النفل في مسمى الأداء عند من يقول إن الأمر يطلق حقيقة على الإباحة والندب.

وقد تابع الدبوسيَّ في جواز إطلاق اسم القضاء على الأداء والعكس حيث قال: «وقد يدخل إحدى العبارتين في قسم العبارة الأخرى فسمى الأداء قضاء؛ لأن القضاء لفظ متسع، وقد يستعمل الأداء في القضاء مقيداً؛ لأن للأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه؛ لأن مرجع العبارة إلى الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي منه:

الذئب يأد للغزال بأكله؛ أي: يحتال ويتكلف فيختله، وأما القضاء فأحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية»[2].

وقد تبعه في هذا التعريف النسفي في المنار[3].

ـ السرخسي (ت٤٨٣) حيث عرَّف الأداء بقوله: **«فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه»**[4]، وقد نحى نحو ما ذكره البزدوي مما سبق ذكره.

وقد تبع السرخسيَّ في تعريفه الإخسيكثيُّ في «المنتخب الحسامي»، والخبازي في «المغني»[5].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث ذكر أن العبادة توصف بالأداء والقضاء والإعادة، فقال في التفريق بينها: «**اعلم أن الواجب إذا أدي في وقته سمي أداءً**، وإن أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سمي قضاءً، وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في الوقت سمي إعادة، **فالإعادة اسم لمثل ما فعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود**»[6].

ـ ابن عقيل (ت٥١٣) حيث عرَّف الأداء بقوله: **«والأداء فعل كل مفعول مؤقت**

---

(١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٤).
(٢) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٥ ـ ١٣٨).
(٣) انظر: المنار، للنسفي (١/ ٦٤).
(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ٤٤).
(٥) انظر: المنتخب الحسامي (١/ ٢٥٥)، والمغني، للخبازي (ص٥٢).
(٦) انظر: المستصفى، للغزالي (١/ ١٧٩).

في الوقت الذي عرف به، موسعاً كان أو مضيقاً»[١].

ـ السمرقندي (ت٥٣٩) عرَّفه بقوله: «عبارة عن تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعاً أو مطلقاً»[٢].

وظاهر من تعريف السمرقندي إدخال العبادات المؤقتة وغير المؤقتة في مسمى الأداء، كما هو مذهب الحنفية.

ـ القرافي (ت٦٨٢) حيث نقد تعريف الأداء الذي ذكره أغلب الأصوليين كالشيرازي، والغزالي، والرازي، وابن قدامة، والآمدي، ووصفه بأنه غير جامع ولا مانع؛ بل وصفه بالبطلان، حيث قال: «بل التصريح في حدِّ الأداء والقضاء بضدِّه في كتب الأصول والفروع، **فيقولون في حدِّ الأداء: هو إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً، وفي حدِّ القضاء: هو إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً، وهذان التفسيران باطلان»**[٣].

وقد بيَّن سبب كونه غير جامع ولا مانع بقوله: «بسبب أن الواجبات الفورية كردِّ الغصوب والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأقضية الحكام إذا نهضت الحجاج، كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يقال لها إنها أداء إذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعاً، ولا قضاءً إذا وقعت بعده، فإن الشرع حدَّد لها زماناً، وهو زمان الوقوع، فأوله أول زمان التكليف، وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها، فزمانها محدود شرعاً مع انتفاء الأداء والقضاء عنها في الوقت وبعده.

وكذلك إنقاذ الغريق حدَّد له الشرع الزمان، فأوله ما يلي زمن السقوط وآخره الفراغ من علاجه بحسب حاله، ولا يوصف بأنه أداء في الوقتِ ولا قضاء بعده مع التحديد الشرعي، ومن ذلك الحج إذا قلنا: إنه على الفور فإن الشارع حدَّد له زماناً من هذه السنة، ولا يوصف بأنه قضاء بعد هذه السنة إذا أخرت هذه الحجة، ولا يلزم معها هذي القضاء.

وهذه النقوض كلها تبطل حدَّ الأداء، فإن حدَّه يتناولها، وليست أداء فيكون غير

---

(١) انظر: الواضح، لابن عقيل (٣/ ٦١).

(٢) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٩٢).

(٣) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥٦).

مانع، وإيقاعها بعد وقتها يتناوله حدُّ القضاء، وليست قضاء فيكون غير جامع؛ فحينئذٍ تتعيَّن العناية بتحرير الفرق وتحرير هذه الضوابط والحدود حتى يتضح الحق في ذلك»[١].

وبعد هذا الجهد منه رَحِمَهُ اللَّهُ في نقد التعريف رجَّح تعريفاً صنعه من تلقاء نفسه جاء فيه: «**الأداء هو: إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الأول**»[٢]، وقد شرح تعريفه بقوله: «**فقوله: في وقته** احتراز من القضاء، **وقولنا: المحدود له** احتراز من المغيَّا بجميع العمر، **وقولنا: شرعاً** احتراز مما يحدُّه أهل العرف، **وقولنا: لمصلحة اشتمل عليها الوقت** احتراز من تلك النقوض كلها»[٣].

وقد تابعه في هذا التعريف ابن قاضي الجبل (ت٧٧١)[٤].

ـ الطوفي (ت٧١٦) سار في تعريف الأداء نحو ما ذكره الشيرازي، والغزالي، وابن قدامة، ونحوهم، إلا أن الإضافة التي سجَّلها الطوفي هي أن الأداء والقضاء من حيث النظر اللغوي قد يكونان لمعنى واحد نحو قضيت الدين وأديته، ولكن من حيث النظر الاصطلاحي الشرعي فهما مصطلحان متغايران؛ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد، نحو: قضيت الدين وأديته؛ لأنَّا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك إلا أن ألفاظ الشارع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران كما تقرَّر»[٥].

ـ المرداوي (ت٨٨٥) حيث عرَّف الأداء بقوله: «**فالأداء: ما فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً**»[٦].

وقد شرح تعريفه بقوله: «**فقولنا: (ما فعل)** جنس للأداء وغيره.

وقولنا: (في وقته المقدر) يخرج القضاء، وما لم يقدر له وقت؛ كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذ الغريق إذا وجد، والجهاد إذا تحرك العدو، والنوافل المطلقة، وتحية المسجد، وسجود التلاوة.

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (٢/٥٦).
(٢) انظر: الفروق، للقرافي (٢/٥٦).
(٣) انظر: الفروق، للقرافي (٢/٥٦).
(٤) انظر: التحبير، للمرداوي (٢/٨٥٨).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٥١ ـ ٤٥٢).
(٦) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/٨٥٧).

وقولنا: (أولاً) ليخرج ما فعل في وقته المقدر له شرعاً، لكنه في غير الوقت الذي قدر له أولاً شرعاً؛ كالصلاة إذا ذكرها بعد خروج وقتها، أو استيقظ بعد خروج الوقت، لقوله عليه أفضل الصلاة وأتم السلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها**»[(١)] فإن ذلك وقتها، فإذا فعلها في ذلك الوقت، فهو وقت ثان لا أول، فلم يكن أداءً، ويخرج به أيضاً قضاء الصوم، فإن الشارع جعل له وقتاً مقدراً لا يجوز تأخيره عنه، وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الآتية، فإذا فعله كان قضاءً؛ لأنه فعله في وقته المقدر له ثانياً لا أولاً.

وقولنا: (شرعاً) ليخرج ما قدر له وقت لا بأصل الشرع، كمن ضيق عليه الموت لعارض ظنَّه الفوات إن لم يبادر»[(٢)].

ويظهر للباحث من خلال السرد التاريخي لمصطلح الأداء أنه مرَّ بعدة مراحل، يمكن بيانها على النحو التالي:

١ ـ استعمل لفظ الأداء في النصوص الشرعية ويراد به ما كان معهوداً في «لسان العرب» من إيصال الشيء إلى الشيء مع شدة الرعاية في التأدي والقضاء.

٢ ـ وبالنسبة لكتب أصول الفقه فيمكن ملاحظة التطور في ثلاث مسائل:

ـ **المسألة الأولى**: في كون الأداء يختص بالواجبات فقط أم أنه يشمل الواجبات والمندوبات، وبناءً على هذا المنحى فقد اختلف الأصوليون على قولين:

ـ **القول الأول**: يرى بعض الأصوليين اقتصار الأداء على الواجبات فقط، وبدا هذا جلياً في تعريفهم له حيث ينصُّون على لفظ الواجب، وممن ذهب لذلك الغزالي، والرازي، والآمدي[(٣)].

وقد يفهم ذلك من تعريف البزدوي حيث عرَّف الأداء بكونه: «اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر»[(٤)]، إلا أنه بعد ذكره لهذا التعريف أشار إلى أنه: «قد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب»[(٥)].

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٦٨٤).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/٨٥٧ ـ ٨٥٨).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (ص٧٦)، والمحصول، للرازي (١/١١٦)، والإحكام، للآمدي (١/١٠٨).

(٤) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/١٣٣).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/١٣٣).

ـ **القول الثاني**: ذهب جمهور الأصوليين إلى كون الأداء يندرج تحته الواجبات والمندوبات، وظهر ذلك عند تعريفهم للأداء حيث يذكرون لفظ: (ما طلب) أو (فعل) ونحو ذلك من عبارات تشمل الواجب والمندوب، وممن قال بهذا الباقلاني، والدبوسي، والشيرازي، وابن عقيل، وابن رشيق نقل ذلك عن الفقهاء، والطوفي، والبخاري، وصدر الشريعة المحبوبي، وغيرهم(١).

قال ابن السبكي: «العبادة تشمل الفرض والنفل، فكلٌّ منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة(٢)، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب، وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب، **وكل ذلك خطأ، والصواب أن الواجب والمندوب كلاًّ منهما يوصف بالأداء والإعادة والقضاء**»(٣).

ـ **المسألة الثانية**: في كون الأداء مختصاً بالعبادات المؤقتة فقط، أم يشمل ذلك المؤقتة وغير المؤقتة، على قولين:

ـ **القول الأول**: ذهبت الحنفية إلى أنه يصحُّ وصف العبادات المؤقتة، وغير المؤقتة بالأداء، وممن صرَّح بذلك الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، والسمرقندي(٤).

ـ **القول الثاني**: ذهب الجمهور إلى أنَّ الأداء يختص بالعبادات المؤقتة فقط، وممن ذهب لذلك الباقلاني، والشيرازي، والغزالي، وابن عقيل، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والطوفي، والمرداوي(٥).

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٢/ ٢٣١)، وتقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٩٣)، واللمع، للشيرازي (ص١٦)، والواضح (٣/ ٦١)، لباب المحصول، لابن رشيق (١/ ٢٦٥)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٤٧)، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (١/ ١٣٤)، والتلويح على التوضيح (١/ ٣٠٨).

(٢) أي: بالأداء والإعادة والقضاء.

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي (١/ ٧٤)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٣٦).

(٤) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣٩٣)، أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٣)، أصول السرخسي (١/ ٤٤)، ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٩١).

(٥) انظر: التقريب والإرشاد (٢/ ٢٣١)، اللمع (ص١٦)، المستصفى (ص٧٦)، الواضح (٣/ ٦١)، المحصول، للرازي (١/ ١١٦)، الإحكام، للآمدي (١/ ١٠٨)، مختصر =

قال التفتازاني: «لا نزاع في أن إطلاق الأداء، والقضاء بحسب اللغة على الإتيان بالمؤقتات، وغيرها مثل أداء الزكاة، والأمانة، وقضاء الحقوق، وقضاء الحج، والإتيان ثانياً بعد فساد الأول، ونحو ذلك، وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي ﷺ يختصان بالعبادات المؤقتة، ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء.

وعند أصحاب أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ الأداء، والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتاً كان أو غير مؤقت، فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجباً كان أو نفلاً، والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر»[1].

وقال الزركشي: «والضابط: أن العبادة إن فعلت في وقتها المحدود شرعاً سميت أداء، كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق، فخرج ما لم يقصد فيه الوقت فلا يوصف بأداء ولا قضاء؛ لأن المقصود منه الفعل في أي زمان كان، كالإيمان، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد عند حضور العدو، بخلاف الأداء فإنه قصد منه الفعل والزمان.

وقالت الحنفية: غير المؤقت يسمَّى أداءً شرعاً، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ﴾ [النساء: ٥٨] نزلت في تسليم مفتاح الكعبة، وهو غير مؤقت، ولأصحابنا أن هذا معنى اللغوي، والكلام في الاصطلاحي»[2].

ـ **المسألة الثالثة**: في علاقة مصطلح الأداء بمصطلحَي الإعادة والقضاء، وذلك أن بعض الأصوليين تعرَّضوا لبيان العلاقة بينها.

١ ـ علاقة مصطلح الأداء بمصطلح القضاء: حيث ذكر جمع من الأصوليين أنه يصح إطلاق لفظ الأداء على القضاء، والعكس صحيح، وأوَّل من ذكر ذلك الدبوسي حيث قال: «وقد يستعار القضاء لأداء الواجب لما فيه من إسقاط الواجب كما في القضاء، ويستعار الأداء للقضاء لما فيه من التَّسليم»، وقد تبعه في ذلك البزدوي، والسرخسي[3].

= ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/٣٣٣)، شرح مختصر الروضة (١/٤٤٧)، التحبير شرح التحرير (٢/٨٥٤).

(١) انظر: شرح التلويح على التوضيح (١/٣٠٨ ـ ٣٠٩) بتصرف.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٤٠).

(٣) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/٣٩٦)، أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار =

وقد ذكر الشيرازي أنه يصح إطلاق القضاء على الأداء مجازاً، حيث قال: «إذا أمر بأمر بعبادة في وقت معين في وقت معين ففعلها في ذلك الوقت سمي أداءً على سبيل الحقيقة، ولا يسمى قضاءً إلا مجازاً، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وكما قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]»[١].

أما ابن تيمية كَلَلهُ فقد أشار إلى أنَّ الفرق بينهما اصطلاحي لا أصل له، فقال: «قيل: الفرق بين اللفظين هو فرق اصطلاحي؛ لا أصل له في كلام الله ورسوله؛ فإن الله تعالى سمى فعل العبادة في وقتها قضاءً كما قال في الجمعة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ مع أن هذين يفعلان في الوقت.

و(القضاء) في لغة العرب هو: إكمال الشيء وإتمامه، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]؛ أي: أكملهن وأتمهن، فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها وإن فعلها في وقتها.

وقد اتفق العلماء ـ فيما أعلم ـ على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداءً، ثم تبيَّن أنه صلى بعد خروج الوقت صحت صلاته، ولو اعتقد خروجه فنواها قضاءً، ثم تبيَّن له بقاء الوقت أجزأته صلاته، وكل من فعل العبادة في الوقت الذي أُمر به أجزأته صلاته، سواء نواها أداءً أو قضاءً، والنائم والناسي إذا صليَا وقت الذكر والانتباه فقد صليَا في الوقت الذي أُمرَا بالصلاة فيه، وإن كانَا قد صليَا بعد خروج الوقت المشروع لغيرهما.

فمن سمى ذلك قضاءً باعتبار هذا المعنى وكان في لغته أن القضاء فعل العبادة بعد خروج الوقت المقدر شرعاً للعموم فهذه التسمية لا تضرُّ ولا تنفع»[٢].

وقال الزركشي: «ما ذكر من الفرق بين الأداء والقضاء راجع إلى التلقيب والاصطلاح، وإلا فعندنا لا فرق بين أن يسمى القضاء أداءً، والأداء قضاءً، ولهذا يجوز أن يعقد القضاء بنية الأداء، فإذاً لا فرق بينهما في الحقيقة، وإنما هي ألفاظ

= (١/١٣٣)، أصول السرخسي (١/٤٤).

(١) انظر: اللمع، للشيرازي (ص١٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٢/٣٧).

وألقاب تطلق والحقيقة واحدة، كذا قاله ابن برهان في الأوسط»[١].

إلا أن الطوفي يذهب إلى أن المصطلحين متغايران من حيث النظر الشرعي، فقد قال: «والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد، نحو: قضيت الدين وأديته؛ لأنا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك إلا أن ألفاظ الشارع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران كما تقرّر»[٢].

٢ ـ **علاقة مصطلح الأداء بمصطلح الإعادة**: حيث تعرَّض بعض الأصوليين لبيان العلاقة بينهما ويمكن بيانها على النحو التالي:

ـ فمنهم من يرى أن الإعادة قسم من الأداء، قال ابن السبكي: «لأن الإعادة قسم من الأداء في مصطلح الأكثرين، وعليه جرى الآمدي»[٣]، وقال العضد الإيجي: «لأن الإعادة قسم الأداء، وإن وضعت في بعض عبارات المتأخرين خلافه»[٤].

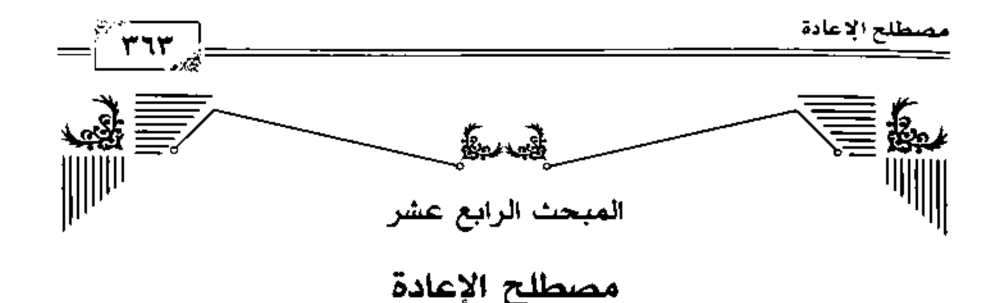
ـ ومنهم من يرى أن الإعادة قسيم للأداء، قال التفتازاني: «وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل للأداء، وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء»[٥].

فيظهر بجلاء من خلال هذه المسائل الثلاث مدى التطور الذي مرَّ به مصطلح الأداء من حيث شموله للواجبات والمندوبات، ومن حيث شموله للعبادات المؤقتة وغير المؤقتة، وكذلك علاقته بمصطلحَي الإعادة والقضاء، والذي سيأتي مزيد بيان لهما في المباحث القادمة بإذن الله.



---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٤٤).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٥١ ـ ٤٥٢).
(٣) انظر: رفع الحاجب، لابن السبكي (ص٤٩٨).
(٤) انظر: شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب (ص٧٦).
(٥) انظر: شرح على التوضيح (١/ ٣٠٩) بتصرف.



المبحث الرابع عشر

مصطلح الإعادة

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

الإعادة في اللغة تدلُ على ردِّ الشيء مرة ثانية، قال ابن فارس: «العين والواو والدال أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب.

فالأول: العود، قال الخليل: هو تثنية الأمر عوداً بعد بدء، تقول: بدأ ثم عاد، والعودة: المرة الواحدة، وقولهم عاد فلان بمعروفه، وذلك إذا أحسن ثم زاد، ومن الباب العيادة: أن تعود مريضاً، ولآل فلان معادة؛ أي: أمر يغشاهم الناس له، والمعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، والله ـ تعالى ـ المبدئ المعيد، وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم»[1].

وجاء في «المصباح المنير»: «واستعدت الرجل سألته أن يعود، واستعدته الشيء سألته أن يفعله ثانياً، وأعدت الشيء رددته ثانياً، ومنه إعادة الصلاة، وهو معيد للأمر؛ أي: مطيق لأنه اعتاده»[2].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

قد ورد استعمال مادة: (عود) في القرآن والسُّنَّة، ويراد بها المعنى اللغوي المعروف في كلام العرب، ومن تلك المواضع:

ـ قول الله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١٨١/٤).

(٢) انظر: المصباح المنير، للفيومي (٤٣٦/٢).

- وروي «**أن النبي ﷺ كان إذا حدَّث حديثاً، أعاده ثلاث مرات**»[١].

وقد ورد كذلك في السُّنَّة النبوية الأمر بإعادة بعض العبادات سواء سبق ذلك خلل أم لم يسبقه، ومن أمثلة ذلك:

- ما ورد عن الرسول الله ﷺ أنه صلى صلاة الفجر في مسجد الخيف فلما قضى صلاته إذا هو برجلين في آخر القوم لم يصلِّيَا معه، قال: «**عليَّ بهما**». فأُتيَ بهما ترعد فرائصهما، فقال: «**ما منعكما أن تصليا معنا؟**». قالا: يا رسول الله إنا قد صلينا في رحالنا. قال: «**فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم، فإنها لكما نافلة**»[٢].

- وعن أبي ذرٍّ ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ وضرب فخذي: «**كيف أنت إذا بقيت في قوم يؤخرون الصلاة عن وقتها**». قال: ما تأمر؟ قال: «**صلِّ الصلاة لوقتها ثم اذهب لحاجتك فإن أقيمت الصلاة وأنت في المسجد فصلِّ**»[٣].

قال ابن عبد البر: «وهذه الأحاديث تدلُّ على أن الأولى فرضه، والثانية تطوع له، وتدلُّ أيضاً على إعادة الصلاة مع الإمام أنه أمر عام من غير تخصيص ولا تعيين»[٤].

وقد ورد استعمال السلف للفظ الإعادة كثيراً في سياق فتاويهم التي كانت تصدر بخصوص بعض أعمال المكلفين، ومن ذلك:

- ما ورد عن الحسن أنه قال: «من نسي إقامة في السفر فليس عليه إعادة، ومن نسي المضمضة، والاستنشاق لم يعد»[٥].

- وعن ابن المسيب أنه قال: «من صلى مخطئاً للقبلة فلا إعادة عليه»[٦].

فيلاحظ في هذه الأحاديث والآثار أن الأمر بالإعادة جاء في عبادات حصل

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٣٦٥٣)، وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده برقم (١٧٤٧٤)، والنسائي برقم (٨٦٦)، والترمذي (٢١٩)، وصححه ابن الملقن في البدر المنير (٤/ ٤١٢).

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٤٩٧)، وأحمد في مسنده برقم (٢١٤٧٨)، والنسائي برقم (٨٦٧).

(٤) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (٤/ ٢٥٧).

(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (١/ ٥١٣).

(٦) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٢/ ٣٤٤).

فيها خلل أوجب إعادتها كما في حديث المسيء صلاته، وجاء أيضاً في عبادات لم يحصل فيها خلل، وإنما كان الأمر بالإعادة لطلب فضيلة.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق فيما مضى أنه قد ورد لفظ الإعادة أو ما يدلُّ عليها في السُّنَّة النبوية وفي كلام السلف، وكان المعنى المراد منها هو ما يدلُّ عليه المعنى اللغوي من الكرة مرة أخرى، وفعل الشيء مرة ثانية، سواء سبقت تلك الإعادة خلل أم لا، فالكل يسمى إعادة في «لسان العرب».

وأول من وقفت عليه اعتنى بمصطلح الإعادة هو الباقلاني (ت٤٠٣) حيث عقد باباً في معنى الإعادة والقضاء، حيث عرَّف الإعادة بقوله: «**فأما الإعادة فإنه: اسم لمثل ما بطل وفسد من العبادات على وجه البدل منه**، إما بسبب من قبله أفسد به على نفسه ما شرع فيه، أو بسبب يطرأ عليه غير متعلق به وليس من كسبه، ولا يوصف هذا الفعل في غالب الاستعمال بأنه قضاء؛ لأن القضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته من المؤقت المحدود، والإعادة: اسم لمثل ما فسد. لأن ما لم يفعل مع مضي وقته لا يكون معاداً، وإنما المعاد فعل مثل الفاسد على حدِّ ما ذكرنا»[1].

فمن خلال النص السابق عرَّف الباقلاني الإعادة بأنها اسم لمثل ما فسد على وجه البدل، وصرَّح أنَّ الإعادة لا تكون إلا لعبادة حصل فيها خلل.

وقد تبعه في ذلك جمع من الأصوليين حيث تعرَّضوا لتعريف الإعادة واشترطوا فيها أن تكون بسبب خلل وقع في العبادة، فمنهم ابن فورك (ت٤٠٦) حيث عرَّف الإعادة بقوله: «**هي أداء مثل ما فسد من العبادة**»[2].

وكذلك الشيرازي نحا نحوهم إلا أنه وصف الفعل الثاني ـ إذا فعل في الوقت ـ بأنه إعادة وأداء، حيث قال: «أما إذا دخل فيها فأفسدها أو نسي شرطاً من شروطها فأعادها والوقت باق سمي: إعادة وأداء»[3].

وأيضاً الجويني في «التلخيص» عرَّف الإعادة بنحو تعريف الباقلاني، إلا أنه

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٢/ ٢٣١).

(٢) انظر: الحدود، لابن فورك (ص١٥٣).

(٣) انظر: اللمع، للشيرازي (ص١٦).

أضاف أن الفقهاء قد يتسامحون في إطلاق الإعادة، ويعنون بها القضاء، حيث قال رحمه الله: «وقد نرى الفقهاء يتسامحون في ذلك فيقولون الإعادة، ويعنون بها القضاء، ومقصدنا التنبيه على الحقائق، ثم لا حرج عليك لو توسعت»[(١)].

وممن نحى هذا المنحى أيضاً من الأصوليين الغزالي، وابن عقيل في «الواضح»، والرازي، والآمدي، والتبريزي، والبيضاوي، وغيرهم[(٢)].

إلا أن ابن قدامة (ت٦٢٠) عرَّف الإعادة بتعريفٍ لم يشترط فيه أن تكون قد سبقها خلل يوجب الإعادة، حيث قال: **«الإعادة: فعل الشيء مرة أخرى»**[(٣)]، قال الطوفي معلقاً على تعريف ابن قدامة: «وهذا أوفق للغة والمذهب، أما اللغة: فإن العرب على ذلك تطلق الإعادة، يقولون: أعدت الكرة إذا كرَّ مرة بعد أخرى، وأعدنا الحرب خدعة، ورجع عوده على بدئه؛ أي: عاد راجعاً كما ذهب، وإعادة الله ﷻ للعالم هو إنشاؤه مرة ثانية، قال الله ﷻ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩﴾ [الأعراف: ٢٩]، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤]، وليس في ذلك كله تعرض لوقوع الخلل في الفعل الأول.

وأما المذهب، فإن أصحابنا وغيرهم قالوا: من صلى ثم حضر جماعة، سُنَّ له أن يعيدها معهم، إلا المغرب على خلاف فيها.

قلت: سواء كانت صلاته الأولى منفرداً أو مع جماعة، فقد أثبتوا الإعادة مع عدم الخلل في الأولى، وفي مذهب مالك: لا تختص الإعادة بالوقت؛ بل هي في الوقت لاستدراك المندوبات، وبعد الوقت لاستدراك الواجبات»[(٤)]، وقال المرداوي: «وتقدم كلام الشيخ موفق الدين: أن الإعادة فعل الشيء مرة بعد أخرى، وظاهره: ولو كان خارج الوقت»[(٥)]، وقد نقل القرافي المالكي أن مذهب مالك في الإعادة أنها لا تختص بالوقت، حيث قال: «وأما مذهب مالك فإن الإعادة لا تختص بالوقت؛ بل في الوقت إن كان لاستدراك المندوبات، أو بعد الوقت كفوات الواجبات»[(٦)].

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ٤٢٢).

(٢) انظر: المستصفى (ص٧٦)، والواضح، لابن عقيل (٣/ ٦٠)، والمحصول، للرازي (١/ ١١٦)، والإحكام، للآمدي (١/ ١٠٨)، وتنقيح محصول ابن الخطيب (١/ ٧١)، ومنهاج البيضاوي مع شرحه المعراج، للجزري (١/ ٦٥).

(٣) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨٤).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٨). (٥) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ٨٧١).

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٦).

وقد نحى ابن السبكي في تعريفه للإعادة قريباً من تعريف ابن قدامة، حيث لم يشترط فيها أن يكون قد سبقها خلل، حيث قال: «**الإعادة: ما فعل في وقت الأداء ثانياً مطلقاً**، وهو المختار في تعريفها»[1]، فيفهم من كلامه أن الإعادة لا بدَّ أن تكون في وقت الأداء، وأما ابن قدامة فلم يتعرض لمسألة الوقت، والذي فهمه المرداوي من كلام ابن قدامة أنه لو فعلها مرة أخرى ولو خارج الوقت فتسمى إعادة، وهو مذهب مالك رحمه الله كما صرَّح بذلك القرافي والطوفي كما سبق.

ثم جاء بعدهم ابن الحاجب (ت٦٤٦) فأشار إلى وجود قولين في تعريف الإعادة حيث قال: «والإعادة: ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل، وقيل: لعذر»[2]، وقد شرحه الأصفهاني بقوله: «وقوله: (لخلل)؛ أي: لفوات ركن أو شرط، احتراز عن صلاةِ مَن صلى صلاة مستجمعة لشرائط الصحّة مرة ثانية في وقته؛ فإنها لا تسمى إعادة.

وقيل: الإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لعذر، وهو أعم من الخلل، فصلاة مَن صلى مع الإمام بعد أن صلى صلاة صحيحة منفرداً، إعادة على الثاني، لا تكون إعادة على الأول»[3].

والفرق بين التعريفين ظاهر كما ترى، وكذلك الأثر الفقهي المترتب عليه.

ويمكن إجمال التطور الذي طرأ على مصطلح الإعادة فيما يلي:

١ ـ أن لفظ الإعادة أو ما يدلُّ عليها من معنى قد ورد في السُّنَّة النبوية وفي كلام السلف وفتاويهم، وجاء استعمالها في سياق المدلول اللغوي لكلمة الإعادة، والذي يدلُّ على فعل الشيء مرة أخرى.

٢ ـ اختلف الأصوليون بعد ذلك فيما يندرج تحت مصطلح الإعادة، هل يشمل إعادة كل عبادة مرة أخرى مطلقاً، أم لا بدَّ أن تكون الإعادة بسبب خلل حصل في العبادة أو عذر؟ وذلك على ثلاثة أقوال:

ـ **القول الأول**: يشترط أن تكون الإعادة بسبب خلل، وممن ذهب لذلك الباقلاني وجماعة.

---

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص٤٩٩).
(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٣٣).
(٣) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٣٤٢).

ـ **القول الثاني**: يشترط أن تكون العبادة بسبب عذر، حكى ذلك ابن الحاجب كما سبق.

وإن كان الطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند تعريفه للإعادة جعل لفظة: «خلل» شاملة للقولين السابقين، حيث جعل الخلل على قسمين: خلل إجزاء، وخلل كمال، حيث قال: «قوله: (والإعادة فعله فيه)؛ أي: فعل المأمور به في وقته المقدّر له شرعاً (لخلل في الأول)؛ أي: في الفعل الأول، سواء كان الخلل في الأجزاء، كمن صلى بدون شرط أو ركن، أو في الكمال كمن صلى منفرداً، فيعيدها في جماعة في الوقت، هكذا يذكره الأصوليون»[1].

ـ **القول الثالث**: لا يشترط في الإعادة أن يسبقها خلل أو عذر، وممن قال بذلك المالكية، وابن قدامة، وابن السبكي.

٣ ـ وكذلك اختلف الأصوليون هل يشترط في الإعادة أن تكون في وقت الأداء أم لا؟ على قولين، هما:

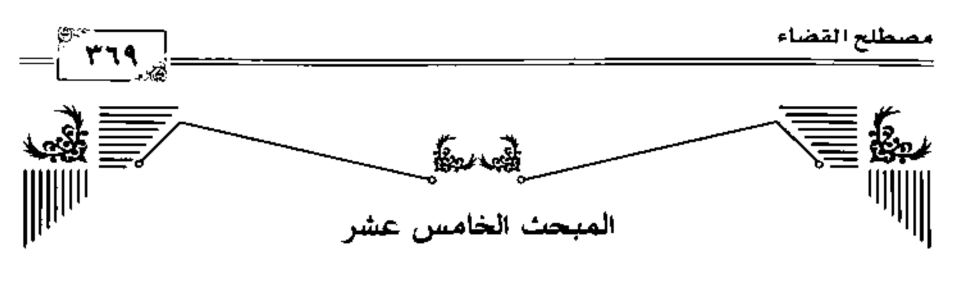
ـ **القول الأول**: أن الإعادة لا تكون إلا في وقت الأداء، وهو قول جمهور الأصوليين، حيث ينصون في تعريفهم للإعادة أنها تفعل في وقت الأداء.

ـ **القول الثاني**: لا يشترط في الإعادة أن تفعل في وقت الأداء، وممن ذهب لذلك المالكية كما صرَّح بذلك القرافي، ويفهم ذلك من تعريف ابن قدامة، كما أشار إلى ذلك المرداوي.



---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٧ ـ ٤٤٨).



المبحث الخامس عشر

مصطلح القضاء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

القضاء في لغة العرب يأتي على عدة معانٍ منها: الحكم، يقال: قضى يقضي قضاءً؛ أي: حكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ويأتي بمعنى الفراغ من الشيء، تقول قضى حاجته؛ أي: فرغ منها، ويأتي بمعنى التقدير والصنع، يقال: قضاه؛ أي: صنعه وقدره، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢].

كما تأتي بمعنى الأداء والإنهاء، تقول قضى دينه؛ أي: أداه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحجر: ٦٦]؛ أي: أنهيناه إليه وأبلغناه ذلك[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد استعمال لفظ القضاء في القرآن الكريم ويراد به المعنى اللغوي الذي ذكر في المطلب الماضي حيث ورد استعماله ويراد به الحكم، أو يراد به الفراغ من الشيء، أو يراد به التقدير أو يراد به الأداء، إلى غير ذلك.

وكذلك ورد استعماله في السُّنَّة النبوية، إلا أنه وردت أحاديث استعملت هذا اللفظ ويراد به المعنى المتعارف عليه عند الفقهاء والأصوليين، ومن تلك الأحاديث ما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون، واتوها تمشون وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم**

---

(١) انظر: مختار الصحاح (ص٢٥٥)، ولسان العرب (١٥/١٨٦).

فاقضوا»[١]، وفي لفظ لمسلم: «**صلِّ ما أدركت واقضِ ما سبقك**»[٢].

وقد اختلف العلماء في معنى القضاء الوارد في هذا الحديث، هل هو فعل شيءٍ فائت، أم بمعنى الأداء والإتمام؟ وسبب الخلاف هو تفسيرهم لمعنى القضاء الوارد في الحديث، هل هو في سياق المعنى اللغوي أو المعنى الفقهي؟ قال العيني: «اختلف العلماء في القضاء والإتمام المذكورين: هل هما بمعنى واحد أو بمعنيين؟ وترتب على ذلك خلاف فيما يدركه الداخل مع الإمام: هل هو في أول صلاته أو آخرها؟»[٣].

وقال الخطابي: «وقد يكون القضاء بمعنى الأداء للأصل؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وكقوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَـٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وليس شيء من هذا قضاء لفائت، فيحتمل أن يكون قوله: «**وما فاتكم فاقضوا**»؛ أي: أدّوه في تمام، جمعاً بين قوله: (فأتموا)، وبين قوله: (فاقضوا) ونفياً للاختلاف بينهما»[٤].

٢ ـ وعن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من ذرعه القيء، فليس عليه قضاء، ومن استقاء فليقض**»[٥]؛ أي: فليصم يوماً مكان هذا اليوم الذي أفطر فيه بسبب تعمُّده القيءَ حيث فات عليه محلُّه.

٣ ـ عن معاذة، قالت: «سألت عائشة ﷺ فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل، قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[٦]، قال النووي: «هذا الحكم متفق عليه، أجمع المسلمون على أن الحائض والنفساء لاتجب عليهما الصلاة ولا الصوم في الحال، وأجمعوا على أنه لا يجب عليهما قضاء الصلاة، وأجمعوا على أنه يجب عليهما قضاء الصوم»[٧].

---

(١) أخرجه أحمد برقم (١١٠٤٧)، والنسائي برقم (٨٦١).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٥٤).

(٣) انظر: عمدة القاري، للعيني (٥/ ١٥٠).

(٤) انظر: معالم السنن، للخطابي (١/ ١٦٣).

(٥) أخرجه أحمد برقم (١٠٤٦٣)، والترمذي برقم (٧٢٠) وابن ماجه (٢٣٨٠) وحسن إسناده ابن الملقن في البدر المنير (٥/ ٦٥٩) وصححه الألباني في الإرواء (٤/ ٥١).

(٦) أخرجه مسلم برقم (٦٩).

(٧) انظر: شرح النووي على مسلم (٤/ ٢٦).

٤ ـ وقالت عائشة ﵂: «إن كان لَيكون عليَّ الصوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضيه حتى يأتي شعبان»[1]، قال الخطابي: «إنما هو لاشتغالها بقضاء حقّ رسول الله ﷺ، وتوفير الحظ في عشرته»[2].

٥ ـ وعن ابن عباس ﵄ أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج أفأحج عنها؟ قال: «**نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟**». قالت نعم. فقال: «**فاقضوا الذي له، فإن الله أحق بالوفاء**»[3].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لفظ القضاء له عدة معانٍ في لغة العرب منها الأداء، والحكم، والتقدير، والفراغ من الشيء، وغير ذلك.

وقد ورد استعمالها في القرآن والسُّنَّة بهذه المعاني السابقة وغيرها، قال ابن فورك (ت٤٠٦): «القضاء: أيضاً لفظ متردد بين محتملات، فربما يرد والمراد به: الأمر، ويرد والمراد به: الإعلام والإخبار، ويرد والمراد به: الإرادة، ويرد والمراد به: العهد، ويرد والمراد به: الحكم، ويرد والمراد به: الحتم، ويرد والمراد به: الخلق»[4].

وقد ورد في السُّنَّة النبوية استعمال لفظ القضاء بمعنى فعل الشيء الفائت، كما سبق بيانه في المطلب الماضي.

وقد سار العلماء على هذا النهج في استعمال لفظ القضاء في فعل شيء فائت.

ويعتبر أوَّل من عرَّف القضاء الباقلاني (ت٤٠٣) حيث أفرد باباً في معنى الإعادة والقضاء في كتابه «التقريب والإرشاد»، واجتهد في تمييز ثلاثة مصطلحات بينها ارتباط وثيق هي: الأداء والقضاء والإعادة.

حيث عرَّف القضاء بقوله: «**القضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته من المؤقت المحدود**»[5].

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٢٣٩٩) وصححه الألباني.
(٢) انظر: معالم السنن (٢/ ١٢١).
(٣) أخرجه البخاري برقم (٧٣١٥).
(٤) انظر: حدود ابن فورك (ص١١٤).
(٥) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (٢/ ٢٣١).

وقريب منه تعريف ابن فورك (ت٤٠٦) حيث قال: «**القضاء: اسم لما فات وقته المقدر له إذا انقضى وقت الأداء اللازم للمكلف**»[١].

فيلاحظ في التعريفين السابقين أن وصف الفعل بأنه قضاء إنما يكون مختصاً بما فات وقته المحدود، وكذلك يلاحظ أنهما لم يتطرقا إلى سبب القضاء، هل كان لعذر أم لا؟ فيفهم من ذلك صحة إطلاق لفظ القضاء على الفعل بعد خروج وقته سواء كان بعذر أم لا.

وقد تتابع الأصوليون بعد ذلك على تعريف مصطلح القضاء، **وفيما يلي بيان لذلك:**

ـ الدبوسي (ت٤٣٠) عرَّف القضاء بقوله: «**القضاء: اسم لمثل ذلك العمل من عند المطلوب منه**»[٢]، وشرح تعريفه بقوله: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وإنه في تسليم أعيانها إلى أربابها، ويقال للغاصب إذا ردَّ المغصوب بعينه أدى إلى صاحبه حقه، وإذا استهلكه، وسلم المثل يقال: قضى حقه.

ويقال أدى الصلاة لوقتها؛ لأنه أتى بعين الواجب من العمل المطلوب منه، وقضى الفائتة؛ لأن العين فائتة بفوات الوقت، وإنما جعل العبد صلاة من عنده قائمة مقام ما ضمن بالفوات»[٣].

وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أنه يصح إطلاق القضاء على الأداء، وكذلك العكس، حيث قال: «وقد يستعار القضاء لأداء الواجب لما فيه من إسقاط الواجب كما في القضاء، ويستعار الأداء للقضاء لما فيه من التسليم»[٤].

وبنحو تعريف الدبوسي عرَّف بعض علماء الأحناف مصطلح القضاء، ومنهم البزدوي حيث قال: «القضاء اسم لتسليم مثل الواجب به»[٥]، وإن كان جعل القضاء خاصاً بالواجبات كما هو ظاهر في تعريفه، ويضاف لذلك أنه ذكر أن النفل قد

---

(١) انظر: حدود ابن فورك (ص١٥٢).
(٢) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/٣٩٣).
(٣) انظر: المصدر السابق (١/٣٩٣).
(٤) انظر: المصدر السابق (١/٣٩٦).
(٥) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/١٣٤).

يدخل في الأداء فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف، حيث قال: «وقد يدخل في الأداء، قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب، فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف»[١].

وكذلك قال نحواً من ذلك السرخسي، والإخسيكثي، والخبازي، والنسفي، والبخاري، وصدر الشريعة[٢].

ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) عرَّف القضاء وبيَّن أن سببه إما أن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد، حيث قال: «**قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به**؛ وذلك يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد»[٣].

ـ الشيرازي (ت٤٦٢) حيث عرَّف كلّاً من الأداء والإعادة والقضاء فقال: «إذا أمر بأمر بعبادة في وقت معين ففعلها في ذلك الوقت سمي **أداءً على سبيل الحقيقة، ولا يسمى قضاءً إلا مجازاً**؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وكما قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، أما إذا دخل فيها فأفسدها أو نسي شرطاً من شروطها فأعادها والوقت باقٍ **سمي إعادة وأداءً**، وإن فات الوقت ففعلها بعد فوات الوقت **سمي قضاءً**»[٤].

والشيرازي في هذا الكلام يرى صحة تسمية الأداء قضاءً من باب المجاز.

ـ الجويني (ت٤٧٨) عرَّف القضاء بنحو تعريف الباقلاني، إلا أنه أضاف أنه قد يطلق الفقهاء اسم القضاء تجوزاً في حقِّ مَن لم يكن من أهل الالتزام في وقت الأداء، حيث قال رحمه الله: «وربما يطلق الفقهاء اسم القضاء تجوزاً في حقِّ مَن لم يكن من أهل الالتزام في وقت الأداء، وذلك نحو قولهم: على الحائض قضاء الصيام، وإن عرفنا قطعاً أن أداءه لم يجب عليها في زمن محيضها، ولكنهم أطلقوا ذلك توسعاً، وغلب ذلك على الألسنة»[٥].

---

(١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٤).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٤٤)، والمنتخب الحسامي (١/ ٢٥٦)، والمغني، للخبازي (ص٥٢)، والمنار، للنسفي (١/ ٦٤)، وكشف الأسرار (١/ ١٣٤)، وشرح التلويح على التوضيح (١/ ٣٠٨).

(٣) انظر: المعتمد (١/ ٩٢).

(٤) انظر: اللمع، للشيرازي (ص١٦).

(٥) انظر: التلخيص، للجويني (١/ ٤٢١).

ـ الغزالي (ت٥٠٥) عرَّفه بنحو تعريف الباقلاني حيث قال: **«القضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود»**(١).

وقد تبعه في هذا التعريف ابن عقيل، والرازي، وابن قدامة، والبيضاوي، وابن جزي(٢).

وكذلك الآمدي، ونصَّ على أنه يسمى قضاءً سواءً كان تركه في وقته عمداً أو سهواً، حيث قال: «اتفقوا على أن الواجب إذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده، أنه يكون قضاءً، وسواء تركه في وقته عمداً أو سهواً»(٣).

ـ السمرقندي (ت٥٣٩) عرَّفه بقوله: **«القضاء: عبارة عن تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً»**(٤).

ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦) حيث ذكر في مختصره تعريفين للقضاء فقال: **«والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء، استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً** أخَّرَه عمداً أو سهواً، تمكن من فعله، كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعاً، كالحائض، أو عقلاً كالنائم، **وقيل: لما سبق وجوبه على المستدرك**، ففعل الحائض والنائم قضاء على الأول، لا الثاني، إلا في قول ضعيف»(٥)، وقد بيَّن الأصفهاني مراد ابن الحاجب بقوله: «أي: بالنظر إلى انعقاد سبب الوجوب لا بالنظر إلى المستدرك، سواء وجب على المستدرك أو لا.

فقوله: (استدراكاً) احتراز عما أتى به بعد وقت الأداء، لا بقصد الاستدراك.

وقوله: (لما سبق له وجوب) احتراز عن النوافل، وقوله: (مطلقاً) احتراز عن المذاهب الأخر.

والفعل إذا وجد سبب وجوبه يسمى قضاءً سواء أخر الذي انعقد سبب وجوبه عليه الأداء عمداً، كمن ترك الصلاة في وقته ثم أداها خارج الوقت، أو أخره

---

(١) انظر: المستصفى (ص٧٦).

(٢) انظر: الواضح، لابن عقيل (٣/ ٦٠)، والمحصول، للرازي (١/ ١١٦)، وروضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٨٤)، ومنهاج البيضاوي مع شرحه المعراج، للجزري (ص٦٥)، وتقريب الوصول، لابن جزي (ص١٠٥).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٠٩).

(٤) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٩٢).

(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٣٣).

سهواً، كمن ترك الصلاة ناسياً ثم أتى بها بعد وقتها، وسواء تمكن الذي انعقد عليه سبب الوجوب من الأداء، كالصوم في حقِّ المسافر، أولم يتمكن من أدائه لمانع من الوجوب؛ إما شرعاً كصوم الحائض، أو عقلاً كصلاة النائم.

فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضاء على وجوب الأداء على المستدرك؛ بل يتوقف على انعقاد سبب وجوبه.

وقيل: القضاء ما فعل بعد وقته استدراكاً لما سبق وجوبه على المستدرك، فعلى هذا يشترط وجوب الأداء على المستدرك، ففعل الحائض والنائم يكون قضاءً على الحدِّ الأول؛ لأنه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك، وإن لم يجب الأداء، ولا يكون قضاءً على الحدِّ الثاني؛ لأنه لم يجب الأداء على المستدرك إلا في قول ضعيف، وهو قول من قال: إن الصلاة تجب على الحائض والنائم؛ لأنهما شهدَا الوقت، ووجه ضعفه أن الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفاً بالممتنع.

ويلزم على التعريفين أن النوافل لا توصف بالقضاء إلا مجازا»[1].

ـ القرافي (ت٦٨٤) نقد تعريف جمهور الأصوليين للأداء والقضاء ووصفه بكونه غير جامع ولا مانع كما سبق ذكره في مبحث مصطلح الأداء، ثم عرَّف الأداء والقضاء بتعريف يرى أنه أولى، حيث قال عن القضاء هو: «**إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني**»[2].

وقد ذكر رحمه الله أن القضاء في اصطلاح حملة الشريعة يطلق على عدة معانٍ، حيث قال: «القضاء في اصطلاح حملة الشريعة لفظ مشترك يطلق على ثلاث معانٍ، **أحدها: إيقاع الواجب خارج وقته على ما تقدم تحديده، وثانيها: إيقاع الواجب بعد تعيينه بالشروع، ومنه حجة القضاء، ومنه قضاء النوافل إذا شرع فيها**، وهذا مغاير للقسم الأول؛ لأن مفهوم قولنا: خارج وقته، مخالف لقولنا: بعد تعينه بالشروع، فإن بعدية الوقت غير بعدية الشروع، **وثالثها: ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن الوقت والتعيين بالشروع**، ومنه قضاء المأموم؛ لأن الركعتين

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني (١/ ٣٤٠).
(٢) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٥٦).

الأخيرتين من العشاء إذا صُلِّيَتا جهراً فهذا خلاف الوضع الشرعي، فإن وضع الشريعة تقدُّمُ الجهر على السرِّ، فتأخيره خلاف الوضع الشرعي، فهذه ثلاثة معانٍ في الاصطلاح، **ويلحق بها قسم رابع عند الشافعي ومن قال بقوله: إن السنن تقضى لتقدم أسبابها لا للشروع فيها**، فيكون مفسراً عنده أيضاً بإيقاع الفعل بعد تقدم سببه **فهذه أربعة اصطلاحية**.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠] فذلك **وضع لغوي لا اصطلاحي**، فيقال قضي الفعل إذا فعل كيف كان، فقضى بمعنى فعل، وهذا غير ما نحن فيه، وحينئذ يصير لفظ القضاء يطلق باعتبار اللغة والاصطلاح على خمسة معانٍ مختلفة، أربعة منها اصطلاحية وواحد لغوي، واللفظ إذا كان مشتركاً بين معانٍ مختلفة، وحدَّدنا بعض تلك المعاني لا يرد علينا غيره من تلك المعاني نقضاً ولا سؤالاً»[1].

وقد تبعه في ذلك ابن قاضي الجبل؛ كما نقل ذلك المرداوي في «التحبير»[2].

ـ الطوفي (ت٧١٦) حيث عرَّف القضاء بنحو تعريف الجمهور، إلا أنه ذكر قولاً آخر في تعريف القضاء يقصره على ما فات بغير عذر، أما ما فات بعذر فلا يسمى قضاءً، حيث قال ﷫: «قوله: (وقيل: لا يسمى قضاء ما فات لعذر)، إلى آخره، هذا قول آخر في القضاء يتضمن تفصيلاً؛ أي: إن كان فوات المأمور به في وقته لا لعذر، ففعله بعد الوقت يكون قضاءً، وإن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاءً، كالحائض والمريض والمسافر يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر، فيستدركونه بعده.

قوله: (لعدم وجوبه عليهم حال العذر)، إلى آخره، هذا توجيه أن هذا لا يكون قضاءً.

وتقريره: أن الصوم غير واجب على هؤلاء حال الحيض والسفر، وإذا لم يكن واجباً عليهم لم يكن فعلهم له قضاءً، إنما قلنا: إنه غير واجب عليهم حال العذر؛ لأنهم لو ماتوا حينئذ لم يكونوا عصاة، وهذا معنى قوله: (بدليل عدم عصيانهم لو

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (٢/٥٨)، وشرح تنقيح الفصول له (ص٧٣).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٢/٨٥٨).

ماتوا فيه)؛ أي: في حال العذر، الحائض لو ماتت في زمن الحيض لم تعصِ بترك الصوم، ولو كان واجباً عليها، لعصت به، وإنما قلنا: إنه إذا لم يكن واجباً حال العذر لم يكن فعله بعده قضاءً؛ لأن القضاء يستدعي سابقة الوجوب»[1].

ويمكن إجمال التطور الَّذي طرأ على هذا المصطلح في النقاط التالية:

أولاً: ورد استعمال لفظ القضاء في القرآن والسُّنَّة بعدة معانٍ؛ **منها**: الحكم، والفراغ من الشيء، والتقدير، والأداء.

ثانياً: وكذلك جاءت السُّنَّة باستعمال لفظ القضاء في سياق فعل عبادة بعد انقضاء وقتها المحدود، ومن أمثلة ذلك حديث مَن تعمَّد القيء وهو صائم، وحديث عائشة رضي الله عنها في قضاء الحائض للصوم، ونحوها مما ذكر في المطلب الثاني.

ثالثاً: وأما بالنسبة لكتب الأصول فيظهر تطور مصطلح القضاء في المسائل التالية:

المسألة الأولى: هل القضاء خاص بالواجبات فقط، أم يشمل النوافل كذلك؟

اختلف علماء الأصول في ذلك على قولين، وبدا خلافهم في هذه المسألة جلياً عند تعريفهم لمصطلح القضاء:

القول الأول: مذهب الحنفية والمالكية حيث يرون أن القضاء خاص بالواجبات فقط.

قال البزدوي الحنفي في تعريف القضاء: «اسم لتسليم مثل الواجب به»[2]، وصرَّح بأن القضاء لا توصف به النوافل، قال رحمه الله: «وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب، فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف»[3].

وعرَّف ابن الحاجب المالكي القضاء بقوله: «ما فعل بعد وقت الأداء، استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً»[4]، قال الأصفهاني: «وقوله: (لما سبق له

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٥٠).

(٢) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٤).

(٣) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣٤).

(٤) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٣٣).

وجوب) احتراز عن النوافل»[١]، وكذلك صنع القرافي عند تعريفه له بقوله: إيقاع الواجب... إلخ[٢].

القول الثاني: مذهب الشافعية والحنابلة حيث يرون أنه يصح وصف الواجبات والنوافل بالقضاء، قال النووي: «ذكرنا أن الصحيح عندنا استحباب قضاء النوافل الراتبة، وبه قال محمد والمزني وأحمد في رواية عنه، وقال أبو حنيفة ومالك وأبو يوسف في أشهر الرواية عنهما لا يقضي»[٣]، وقال ابن السبكي الشافعي في كتابه «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: «وينبغي أن تبدل لفظة: (الوجوب) في التعريفين[٤] بالمشروعية، فيقال: ما سبقت له مشروعية؛ ليشمل النوافل المؤقتة، فإن أصح أقوال الشافعي أنها تُقضى»[٥]، وقال أيضاً في «الإبهاج»: «وقوله: العبادة يشمل الفرض والنفل، فكلٌّ منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب، **وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب؛ وكل ذلك خطأ؛ والصواب أن الواجب والمندوب كلاًّ منهما يوصف بالأداء والإعادة والقضاء**»[٦]، وقال أيضاً: «وقول المصنف: (وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء) موافق لقول المحصول: إن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء، ومن هنا توهم بعضهم أن المندوب لا يسمى قضاءً، وأن قول الفقهاء بقضاء الرواتب مجاز، **والذي يقتضيه كلام الأكثرين، والاصطلاح أنه لا فرق بين الواجب والمندوب**، فينبغي أن يقال: (ووجد فيه سبب الأمر بها)»[٧].

المسألة الثانية: هل يختص القضاء بما سبق وجوبه مطلقاً، أم بما سبق وجوبه على المستدرك؟ هذه عبارة ابن الحاجب، وأما عبارة الطوفي فقال: هل يختص القضاء بما كان تركه لغير عذر، أم يشمل ذلك ما كان تركه لعذر أيضاً؟ **على قولين**:

---

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني (١/ ٣٤٠).
(٢) شرح تنقيح الفصول (٧٥).
(٣) انظر: المجموع شرح المهذب، للنووي (٤/ ٤٣).
(٤) يقصد بذلك تعريفي ابن الحاجب السابق ذكرهما.
(٥) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص٤٩٨).
(٦) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧٤)، ونهاية السول، للإسنوي (٣٢).
(٧) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧٧).

القول الأول: وهو قول الجمهور أنه لا فرق في ذلك بين ما كان تركه لعذر أو لغير عذر، وهو ظاهر تعريف الباقلاني للقضاء، وقد صرَّح بذلك جمع من الأصوليين كأبي الحسين البصري، والآمدي، وغيرهما، قال الآمدي مفصلاً القول فيه: «اتفقوا على أن الواجب إذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده، أنه يكون قضاءً، وسواء تركه في وقته عمداً أو سهواً. واتفقوا على أن ما لم يجب ولم ينعقد سبب وجوبه في الأوقات المقدرة ففعله بعد ذلك لا يكون قضاءً لا حقيقة ولا مجازاً، كفوائت الصلوات في حالة الصبي والجنون.

واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع، أو لفوات شرط من خارج، وسواء كان المكلف قادراً على الإتيان بالواجب في وقته كالصوم في حق المريض والمسافر، أو غير قادر عليه، إما شرعاً كالصوم في حقِّ الحائض، وإما عقلاً كالنائم، أنه هل يسمى قضاءً حقيقة أو مجازاً.

منهم من مال إلى التجوز مصيراً منه إلى أن القضاء إنما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت استدراكاً لمصلحة الواجب الفائت، وذلك غير متحقق فيما نحن فيه، ووجوبه بعد ذلك الوقت بأمر تجدد لا ارتباط له بالوقت الأول، فكان إطلاق القضاء عليه تجوزاً.

ومنهم من مال إلى أنه قضاء حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض، وإطلاق اسم القضاء في هذه الصور في محل الوفاق، إنما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب، وهذا هو الأشبه لما فيه من نفي التجوُّز والاشتراك عن اسم القضاء»[1]، فبيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن الأصوليين اتفقوا على تسمية ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع أو لفوات شرط سواء كان في قدرة المكلف الفعلَ أم لا، اتفقوا على تسميته قضاءً لكن اختلفوا هل من باب الحقيقة أو المجاز على قولين.

وممن ذهب لهذا القول ابن الحاجب حيث قال: «**والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء، استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً** أخَّرَه عمداً أو سهواً، تمكن من فعله، كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعاً، كالحائض، أو عقلاً كالنائم»[2].

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١٠٩)، والبحر المحيط (٢/ ٤٢)، المنثور في القواعد الفقهية (٣/ ٧٠).

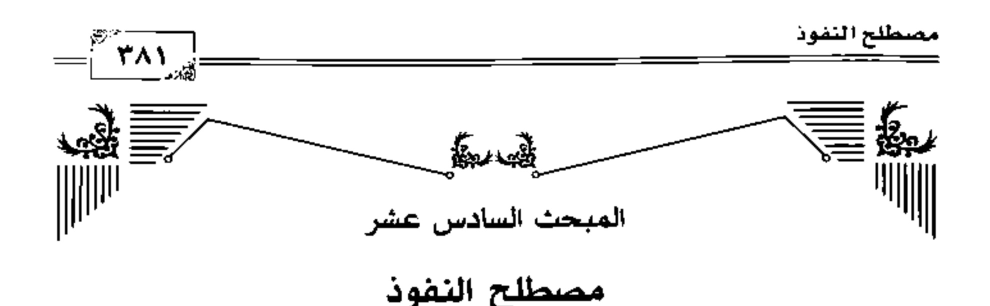
(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٣٣).

القول الثاني: يرى أن القضاء يختص بما سبق وجوبه على المستدرك، ويفرّق بين ما كان الفائت لعذر فلا يوصف بالقضاء، وما كان لغير عذر فيوصف به، قال ابن الحاجب: «**وقيل: لما سبق وجوبه على المستدرك، ففعل الحائض والنائم قضاء** على الأول، لا الثاني، إلا في قول ضعيف»[1]، وكذلك حكاه الطوفي عن بعضهم، حيث قال: «قوله: (وقيل: لا يسمى قضاء ما فات لعذر)، إلى آخره، هذا قول آخر في القضاء يتضمن تفصيلاً؛ أي: إن كان فوات المأمور به في وقته لا لعذر، ففعله بعد الوقت يكون قضاء، وإن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاءً، كالحائض والمريض والمسافر، يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر، فيستدركونه بعده، قوله: (لعدم وجوبه عليهم حال العذر)، إلى آخره، هذا توجيه أن هذا لا يكون قضاء»[2].

المسألة الثالثة: علاقة مصطلح القضاء بمصطلح الأداء: سبق بيانها في مبحث مصطلح الأداء فلتراجع هنالك طلباً للاختصار[3].



(١) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٣٣٣).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤٥٠).
(٣) انظر: (١/ ٣٦٠).



المبحث السادس عشر

مصطلح النفوذ

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

النفاذ في لغة العرب الجواز، تقول رجل نافذ في أمره، ونفوذ ونفاذ: ماضٍ في جميع أمره، قال ابن فارس: «نفذ: النون والفاء والذال أصل صحيح يدلُّ على مضاء في أمر وغيره، ونفذ السهم الرمية نفاذاً، وأنفذته أنا، وهو نافذ: ماضٍ في أمره»[١].

ونفذ العتق كأنه مستعار من نفوذ السهم فإنه لا مردَّ له، ونفذ المنزل إلى الطريق اتصل به، ونفذ الطريق عمَّ مسلكه لكل أحد، فهو نافذ أي عام.

ونوافذ الإنسان كل شيء يوصل إلى النفس فرحاً أو ترحاً، كالأذنين واحدها نافذ، والفقهاء يقولون منافذ، وهو غير ممتنع قياساً، فإن المنفذ مثل مسجد موضع نفوذ الشيء[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

من خلال البحث لم أقف على نصٍّ من الكتاب أو السُّنَّة ورد فيه لفظ النفوذ في المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين، وإنما الذي ورد فيهما جاء في سياق المعنى اللغوي للفظ، كقوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ۝٣٣﴾ [الرحمن: ٣٣].

ومن خلال البحث فأوّل من استعمل هذا اللفظ هو الشيرازي (ت٤٧٦) وذلك عند تعريفه لمصطلح الصحيح، حيث قال: «والصحيح ما تعلَّق به النفوذ وحصل به المقصود»[٣]، وبنحوه قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٢)، والجويني (ت٤٧٨) في

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/٤٥٨).

(٢) انظر: المصباح المنير، للفيومي (٢/٦١٦)، ولسان العرب (٣/٥١٤).

(٣) انظر: اللمع، للشيرازي (ص٦).

«الورقات»، والسمعاني (ت٤٨٩) في «قواطعه»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن لفظ النفوذ استعمله عدد من الأصوليين، منهم: الخطيب البغدادي، والشيرزاي، والجويني، والسمعاني، لكن هؤلاء لم يعرِّفوه بتعريف كاشف لمعناه.

ولعل أوَّل من عرَّف مصطلح النفوذ هو صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩)، حيث قال: «واصطلاحاً: **التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه، وقيل: كالصحيح**»[٢].

ويظهر بهذا أن النفوذ فيه قولان:

١ ـ **القول الأول**: أن النفوذ هو التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه.

٢ ـ **القول الثاني**: أن النفوذ كالصحيح، وسبق تعريف الصحيح والخلاف فيه بين الفقهاء والمتكلمين في مبحث مصطلح الصحيح.

وقد تبعه المرداوي في «التحرير» حيث قال: «**النفوذ: تصرف لا يقدر فاعله على رفعه، وقيل: كالصحة**»[٣].

وقد شرح التعريف بقوله: «وقولنا: (تصرف لا يقدر فاعله على رفعه)، هو كالعقود اللازمة من البيع والإجارة والوقف والنكاح ونحوها، إذا اجتمعت شروطها، وانتفت موانعها، وكذلك العتق والطلاق والفسخ ونحوها.

قوله: (وقيل: كالصحة).

يعني ـ على هذا القول ـ أنه إذا قيل: نفذ البيع ونحوه؛ أي: صحَّ، **لكن على هذا يكون أعمَّ من القول المقدم، فإنه على هذا يقال على العقود الجائزة، إذا اجتمعت شروطها، وانتفعت موانعها: نفذ العقد؛ أي: صحَّ، فيقال في صحيح الشركة وغيرها: نفذ؛ أي: صحَّ، بخلاف القول الأول، فإنه لا يقال إلا في العقود اللازمة، كما مثلنا أولاً، والله أعلم**»[٤].

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ١٩١)، والورقات، للجويني (ص٥)، وقواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٤).

(٢) انظر: قواعد الأصول لصفي الدين البغدادي (ص٤).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٦).

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٦ ـ ١١٠٧).

ـ ابن السبكي (ت٧٧١) حيث عرَّفه بقوله: «**هو عبارة: عن انعقاده مؤثراً في المحلِّ مبيناً لحكمه**»[(١)].

ـ التفتازاني (ت٧٩٣) حيث صرَّح بأنه لا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ[(٢)].

ويظهر من خلال ما سبق أن لفظ النفوذ اختلف العلماء في تعريفه على قولين:

١ ـ **القول الأول**: أن النفوذ تصرف لا يقدر فاعله على رفعه، وهو بذلك يختص بالعقود اللازمة كالبيع والإجارة والوقف والنكاح ونحوها، إذا توفت شروطها وانتفت موانعها، فإن آثارها لا يمكن رفعها، فالبيع مثلاً إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه فإنه نافذٌ بمعنى أن آثاره المترتبة عليه لا يمكن لأحد طرفي العقد رفعها، كتسليم المبيع ودفع الثمن ونحو ذلك.

٢ ـ **القول الثاني**: أن النفوذ مرادف للصحة، وهو الذي رجَّحه التفتازاني حيث قال: «ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ»[(٣)].

وبناءً على هذا القول فأي عقد وصف بالصحة، فإنه كذلك يوصف بالنفوذ، ويكون هذا القول أعمَّ من القول الأول، كما قال المرداوي ﷺ حيث قال: «فإنه على هذا يقال على العقود الجائزة، إذا اجتمعت شروطها، وانتفعت موانعها: نفذ العقد؛ أي: صحَّ، فيقال في صحيح الشركة وغيرها: نفذ؛ أي: صحَّ، بخلاف القول الأول، فإنه لا يقال إلا في العقود اللازمة كما مثلنا أولاً، والله أعلم»[(٤)].



(١) انظر: الأشباه والنظائر، لابن السبكي (١/ ٢٣٤).
(٢) انظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢٤٦).
(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢٤٦).
(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٧).



الفصل الرَّابع

التَّكليف

وفيه ستَّة مباحث:

المبحث الأَوَّل: التكليف.

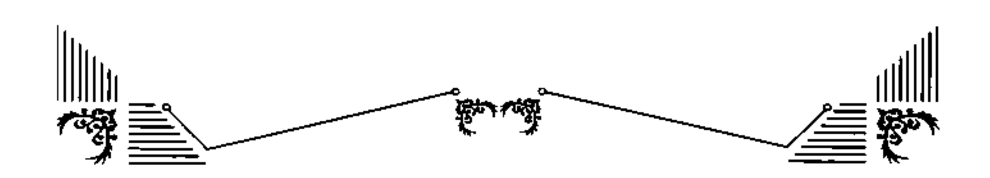
المبحث الثَّاني: التكليف بالمحال.

المبحث الثَّالث: القدرة.

المبحث الرَّابع: الاستطاعة.

المبحث الخامس: الطاعة.

المبحث السَّادس: العبادة.





المبحث الأول

مصطلح التكليف

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

سبق بيان معناه في مصطلح الحكم التكليفي[١].

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

وردت مادة: (كلف) في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية والآثار، **وفيما يلي ذكر ذلك:**

أولاً: القرآن الكريم فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]، قال ابن جرير: «يعني بذلك جل ثناؤه: لا يكلف الله نفساً فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها»[٢].

ثانياً: السُّنَّة النبوية فمن ذلك:

١ ـ وعن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت سئل النبي ﷺ أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: «**أدومها وإن قل**»، وقال: «**اكلفوا من الأعمال ما تطيقون**»[٣].

قال أبو الوليد الباجي: «وقوله ﷺ: «**اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة**» يحتمل معنيين:

أحدهما: الندب لنا إلى تكلف ما لنا به طاقة من العمل.

والثاني: نهينا عن تكلف ما لا نطيق، والأمر بالاقتصار على ما نطيقه، وهو الأليق بنفس الحديث، وقوله: من العمل الأظهر أنه أراد به عمل البر؛ لأنه ورد

---

(١) انظر: (١/٦١).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/١٢٩).

(٣) رواه البخاري برقم (٦٤٦٥) وغيره.

على سببه، وهو قول مالك أن اللفظ الوارد مقصور عليه، **والثاني**: أنه لفظ ورد من جهة صاحب الشرع فيجب أن يحمل على الأعمال الشرعية، وقوله: ما لكم به طاقة يريد والله أعلم ما لكم بالمداومة عليه طاقة»[1].

وقال ابن عبد البر: «وأنتم متى تكلفتم من العبادة ما لا تطيقون لحقكم الملل وأدرككم الضعف والسآمة وانقطع عملكم فانقطع عنكم الثواب لانقطاع العمل، يحضهم ﷺ على القليل الدائم ويخبرهم أن النفوس لا تحتمل الإسراف عليها، وأن الملل سبب إلى قطع العمل»[2].

٢ ـ وعن أبي هريرة ﷺ قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قال: فاشتدّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب فقالوا: يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله ﷺ: **«أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؛ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير»**، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم فأنزل الله في إثرها: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: نعم، ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: نعم، ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: نعم، ﴿وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: نعم»[3].

فقول الصحابة ﷺ: (كلفنا من الأعمال ما نطيق)؛ أي: ألزمنا فعل أعمال وشرائع نطيقها ونقدر عليها.

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطإ، للباجي (١/٢١٣).
(٢) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١/١٩٤).
(٣) رواه مسلم برقم (٣٤٥).

٣ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**من تحلم بحلم لم يره، كلف أن يعقد بين شعيرتين، ولن يفعل، ومن استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرون منه، صب في أذنه الآنك يوم القيامة، ومن صور صورة، عذب وكلف أن ينفخ فيها، وليس بنافخ**»[1]، قال ابن حجر: «وقال المهلب في قوله: «**كلف أن يعقد بين شعيرتين**» حجة للأشعرية في تجويزهم تكليف ما لا يطاق، ومثله في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: ٤٢]، وأجاب من منع ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أو حملوه على أمور الدنيا، وحملوا الآية والحديث المذكورين على أمور الآخرة انتهى ملخصاً، والمسألة مشهورة فلا نطيل بها، **والحق أن التكليف المذكور في قوله: «كلف أن يعقد» ليس هو التكليف المصطلح وإنما هو كناية عن التعذيب**، كما تقدم، وأما التكليف المستفاد من الأمر بالسجود فالأمر فيه على سبيل التعجيز والتوبيخ؛ لكونهم أمروا بالسجود في الدنيا وهم قادرون على ذلك فامتنعوا، فأمروا به حيث لا قدرة لهم عليه تعجيزاً وتوبيخاً وتعذيباً»[2].

ثالثاً: الآثار فمن ذلك:

١ ـ أنه قد بلغ عائشة رضي الله عنها أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه يفتي أن المرأة تنقض رأسها عند غسل الجنابة، فقالت: «لقد كلف النساء تعباً، ولقد رأيتني أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من هذا وإذا تور موضوع مثل الصاع أو دونه فأفيض على رأسي ثلاث مرار جميعاً»[3].

فتدلُّ النصوص السابقة على أن لفظ التكليف وما تصرف منه كان مستعملاً في سياق الالتزام بأوامر الشرع ونواهيه، وأن الشريعة جاءت برفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وأنها لا تكلف المسلم فوق طاقته ووسعه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لقد ورد في القرآن والسُّنَّة استعمال لفظ (كلف) وما تصرف منها في مدلولها اللغوي وهو إلزام ما فيه كلفة ـ كما سبق ـ، وكذلك استعمل علماء السلف هذه

(١) رواه البخاري برقم (٧٠٤٢).
(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١٢/٤٢٨).
(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى (١/١٩٦).

اللفظة في نفس المعنى كما هو مبثوث في كتبهم، كمالك ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي وغيرهم.

يعتبر الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّل من عرَّف التكليف حيث عقد باباً في كتابه «التقريب والإرشاد» في معنى التكليف، ذكر فيه (**أن الأصل في التكليف أنه إلزام ما على العبد فيه كَلَفٌ ومشقةٌ إما في فعله أو تركه**»[١].

ثم ذكر كَلَلهُ أن الفقهاء يستعملون التكليف على ثلاثة معانٍ هي:

١ ـ المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وهو ما عرَّفه بقوله: «**أنه إلزام ما على العبد فيه كَلَفٌ ومشقةٌ، إما في فعله أو تركه**).

٢ ـ أن يقولوا: «إن العبد مكلف ومخاطب» على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه حال السكر والغلبة فرض يلزمه، وعلى تأويل أن طلاقَه نافذ، وحدَّه واجب، وضمانَ جنايته لازم، وأمثال ذلك.

٣ ـ أن يقولوا: «إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض» يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لا يجب عليهم فعله ناب مناب ما يجب عليهم ووقع موقعه، فلذلك قالوا: إن المريض الذي يجهده الصيام والقيام إلى الصلاة ـ ولا يجب ذلك عليه ـ مخاطب بهما إذا فعلهما، يعنون بذلك أنه واقع موقع ما يجب عليه[٢].

وقد نقل الجويني (ت٤٧٨) في كتابه «البرهان» عن الباقلاني تعريفاً آخر للتكليف، حيث قال: «فأما التكليف فقد قال القاضي أبو بكر كَلَلهُ: **إنه الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة**، وإن جمعتهما قلت: **الدعاء إلى ما فيه كلفة**»[٣]، وهو كما ترى قريب من التعريف السابق له.

وبالنظر في تعريف التكليف عند الأصوليين بعد الباقلاني، يجد الباحث أنهم اختلفوا في تعريف هذا المصطلح بناء على خلافهم في دخول المباح والمندوب والمكروه في حدِّه، فمن يرى أن التكليف يشمل الأحكام التكليفية الخمسة عرَّفه بتعريف مناسبٍ لاختياره، ومن يرى أن المباح لا يدخل وكذا المندوب والمكروه

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٣) وتبعه في ذلك ابن عقيل انظر الواضح، لابن عقيل (١/ ٦٨).

(٢) انظر: هذه الاستعمالات الثلاثة في التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٢٩٣).

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤).

اجتهد في صناعة تعريف مناسب لرأيه، قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والحاصل أنه يتناول الحظر والوجوب قطعاً، ولا يتناول الإباحة قطعاً إلا عند الأستاذ أبي إسحاق، وفي تناوله الندب والكراهة خلاف»[1].

وفيما يلي عرض لتعريفات المذاهب الثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: يذهب إلى أن التكليف يندرج تحته الواجب والمحرم، وبناءً عليه عُرِّف التكليف بأنه:

ـ تعريف الباقلاني (ت٤٠٣) حيث قال عن التكليف أنه: «**الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة**»، وقد سبق.

ـ تعريف الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «والأوجه عندنا في معناه **أنه إلزام ما فيه كلفة**»[2]، وقد بيَّن الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذا التعريف له ارتباط بمعناه اللغوي؛ ولذا فلا يدخل المباح فيه، كما يرى عدم دخول الندب والكراهة في حدِّ التكليف، وأن دخولهما في حدِّ التكليف من عدمه إنما هو خلاف في العبارة فقط، وأن الأمر فيه قريب بخلاف المباح، حيث قال: «فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع، نعم الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية، فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف.

وقد قال الأستاذ[3] رَحِمَهُ اللَّهُ: إنها من التكليف، وهي هفوة ظاهرة»[4].

وكذلك ذهب الغزالي إلى انحصار التكليف في الواجب والمحرم كما نصَّ على ذلك في «المنخول»[5].

فأمَّا الباقلاني فكلامه في كتابه «التقريب والإرشاد» يدلُّ على عدم دخول الندب والكراهة في حدِّ التكليف، والذي نقله عنه الجويني في «البرهان» بخلاف ذلك، حيث نقل عنه ترجيح دخول الندب والكراهة في حدِّ التكليف فقال: «وَعَدَّ الأمر على الندب والنهي على الكراهية من التكليف»[6]، فقد يكون له قولان في المسألة،

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٤١).
(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤).
(٣) يقصد بذلك أبا إسحاق الإسفراييني.
(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤).
(٥) انظر: المنخول، للغزالي (ص٢١).
(٦) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤).

قال الزركشي: «وما نقلنا عن القاضي تبعنا فيه إمام الحرمين، لكن الذي في «التقريب» للقاضي: أنه إلزام ما فيه كلفة كمقالة الإمام فلينظر، فلعل له قولين»[1].

وقد تبع جماعة من الأصوليين الجوينيَّ في تعريفه للتكليف، منهم: ابن العربي، وابن الحاجب[2].

المذهب الثاني: يذهب إلى أن التكليف يندرج تحته الوجوب والتحريم والندب والكراهة دون المباح، وبناء على ذلك عُرِّف التكليف بأنه:

ـ تعريف ابن قدامه (ت٦٢٠) حيث قال: «وفي الشرع: الخطاب بأمر أو نهي»[3].

ونقله أيضاً الطوفي[4]، وشرحه بقوله: «قوله: (وشرعاً)؛ أي: والتكليف شرعاً؛ أي: في الشرع، (قيل: الخطاب بأمر أو نهي)؛ هذا هو الذي ذكره الشيخ أبو محمد، وإنما قلت فيه: قيل، لما ذكرته بعد من التفصيل، فإنه على أحد التقديرين يكون منقوضاً.

قوله: (وهو)؛ أي: تعريف التكليف بما ذكر (صحيح، إلا أن نقول: الإباحة تكليف على رأي مرجوح، فترد عليه)؛ يعني: ترد الإباحة على تعريف التكليف المذكور (طرداً وعكساً)؛ أي: من جهة الطرد والعكس.

قلت: قد اختلف الأصوليون في الإباحة، هل هي تكليف أم لا؟ على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، فإن قلنا: ليست تكليفاً، صحَّ تعريف التكليف بما ذكر، فيكون كل تكليف خطاباً بأمر أو نهي، وكل خطاب بأمر أو نهي تكليفاً.

وإن قلنا: الإباحة تكليف، انتقض التعريف المذكور بها من جهة الطرد، وهو وجود الحدِّ بدون المحدود؛ لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي، وجد التكليف؛ لأن الإباحة مثل قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف: ٣١]، ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ونحوه من المباحات، خطاب بأمر، وليس تكليفاً.

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٤١).

(٢) انظر: المحصول، لابن العربي (ص٢٤) ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٢/ ٥).

(٣) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ١٥٣).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ١٧٦).

وكذلك من جهة العكس، وهو انتفاء المحدود عند انتفاء الحدِّ؛ لأنه ليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي، انتفى التكليف؛ لأن الخطاب بأمر أو نهي قد ينتفي، ويكون التكليف موجوداً في المباحات؛ إذ حقيقة الإباحة التخيير بين الفعل وتركه، نحو إن شئت فافعل، وإن شئت لا تفعل، وحقيقة التخيير، غير حقيقة الأمر والنهي»[(١)].

- تعريف ابن السبكي(ت٧٧١) حيث قال: «التكليف إلزام ما فيه كلفة ومشقة، ومن ثم يختص بالواجب والمحرم، **وقيل: طلبه، فيشمل معهما المندوب والمكروه،** وهذان القولان لأئمتنا»[(٢)]، فذكر هنا تعريف المذهب الأول الذي يقصر التكليف على الواجب والمحرم بقوله (إلزام ما فيه كلفة ومشقة)، وذكر تعريف المذهب الثاني الذي يجعل التكليف شاملاً للأحكام الأربعة بقوله: (وقيل: طلبه)؛ **أي: طلب ما فيه كلفة ومشقة.**

وكذلك ذكره ابن أمير الحاج (ت٨٧٩) في «التقرير والتحبير»[(٣)].

المذهب الثالث: يذهب إلى شمول التكليف للأحكام التكليفية الخمسة بما فيها المباح، ولعل الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨) أوَّل من قال بدخول المباح في حدِّ التكليف، لكن لم أقف له على تعريف خاص به، وممن عرَّفه:

- **تعريف الطوفي** (ت٧١٦) حيث عرَّفه بقوله: **«إلزام مقتضى خطاب الشرع»**[(٤)]، وشرح تعريفه بقوله: «فحدُّه الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة، هو قولنا: إلزام مقتضى خطاب الشرع؛ لأنه يتناول الإباحة، وهي قوله: إن شئت افعل وإن شئت لا تفعل؛ لأنها خطاب الشرع، كما أن الأمر والنهي خطاب الشرع.

فالتكليف: إلزام مقتضى هذا الخطاب، وهو الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب الحاصلين عن الأمر، والحظر والكراهة الحاصلين عن النهي، والإباحة الحاصلة عن التخيير»[(٥)].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٧ ـ ١٧٨).
(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (٢/ ٧٧).
(٣) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ١٩١).
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٦).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٩).

وتبعه في ذلك المرداوي (ت٨٨٥) حيث قال: «ومعناه في اصطلاح علماء الشريعة: **إلزام مقتضى خطاب الشرع**، فيتناول الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب، الحاصلين عن الأمر؛ والحظر، والكراهة، الحاصلين عن النهي؛ والإباحة، الحاصلة عن التخيير، إذا قلنا: إنها من خطاب الشرع، ويكون معناه في المباح: وجوب اعتقاد كونه مباحاً، أو اختصاص اتصاف فعل المكلف بها، دون فعل الصبي والمجنون»[(١)].

ويتضح من التسلسل التاريخي لمصطلح التكليف أن الأصوليين اختلفوا في تعريفه، وسبب ذلك راجع لاختلافهم فيما يندرج تحته من أحكام تكليفية؛ إذ انقسم العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ ـ **القول الأول**: يرى أن التكليف مختص بالواجب والمحرم فقط، وهو ما ذهب إليه الباقلاني على قول، والجويني والغزالي وجمع من الأصوليين.

٢ ـ **القول الثاني**: يرى أن التكليف يندرج تحته كل من الواجب والمندوب والمحرم والمكروه، وهو ما ذهب إليه الباقلاني على القول الآخر والعكبري وابن قدامة.

٣ ـ **القول الثالث**: يرى أن التكليف يندرج تحته الأحكام التكليفية الخمسة، وممن ذهب لذلك أبو إسحاق الإسفراييني، والطوفي، والمرداوي.

يضاف لذلك أن بعض الأصوليين عند تعريف مصطلح التكليف حاول توجيه الأقوال السابقة وتقويمها، وممن صنع ذلك:

ـ الجويني (ت٤٧٨) حيث أشار إلى كون المندوب والمكروه داخلين في حدِّ التكليف من عدمه إنما هو خلاف لفظي، حيث قال: «فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع، نعم الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية، فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف.

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٣٠).

وقد قال الأستاذ[١] رَحِمَهُ اللهُ: إنها من التكليف وهي هفوة ظاهرة»[٢].

ـ الغزالي (ت٥٠٥) حيث نقد اختيار الإسفراييني في كون المباح يدخل تحت التكليف حيث قال: «إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح، وإن أريد به ما عرف من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه فهو تكليف، وإن أريد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة بل بأصل الإيمان، وقد سماه الأستاذ أبو إسحق رَحِمَهُ اللهُ تكليفاً بهذا التأويل الأخير، وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم»[٣].

ـ الرازي (ت٦٠٦) نحى نحو الغزالي حيث قال في كون المباح من التكليف: «والحق أنه إن كان المراد بأنه من التكليف هو أنه ورد التكليف بفعله فمعلوم أنه ليس كذلك، وإن كان المراد منه أنه ورد التكليف باعتقاد إباحته فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحاً مغاير لذلك الفعل في نفسه، فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفاً بذلك المباح، والأستاذ أبو إسحق سماه تكليفاً بهذا التأويل، وهو بعيد مع أنه نزاع في محض اللفظ»[٤].

ـ القرافي (ت٦٨٤) حيث ذكر أن إطلاق العلماء لفظ التكليف على المندوب والمكروه والمباح من باب التجوز والتوسعة حيث قال: «وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعاً في العبارة، فإن التكليف من الكلفة والمشقة، وذلك إنما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه، أو المحرم للكلفة في فعله، وما عداهما لا كلفة في فعله ولا في تركه؛ لأن الكلفة هي توقع العقوبة الربانية، وهي لا توجد في غيرهما، ولذلك نقول: الصبي غير مكلف وإن كان مندوباً للحج والصلاة على الأصح؛ فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الأخر تجوزاً وتوسعاً»[٥].

ـ ابن تيمية (ت٧٢٨) حيث نقل أقوال الأصوليين، ثم وجَّه اختيار الإسفراييني توجيهاً يراه صواباً حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «فأما الإباحة فليست من أحكام التكليف، قاله الجويني، وكلام ابن عقيل يقتضي ذلك حيث قال: التكليف إلزام العبد ما عليه فيه التكليف بالفعل أو الاجتناب بالترك، قال الجويني: قال الأستاذ: هي من التكليف،

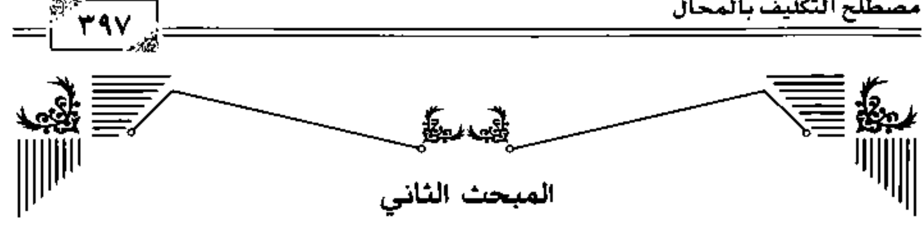
---

(١) يقصد بذلك أبا إسحاق الإسفراييني.
(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤).
(٣) المستصفى، للغزالي (١/ ١٤٣).
(٤) انظر: المحصول، للرازي (٢/ ٢١٢).
(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٧٩).

وهي هفوة ظاهرة، ثم فسَّر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة، والذي ذكره ردًّ الكلام إلى التكليف الواجب وهو معدود من التكليف، وقال صاحب «المغني»: أقسام أحكام التكليف خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور، **والتحقيق في ذلك عندي: أن المباح من أقسام أحكام التكليف**، بمعنى أنه يختص بالمكلفين؛ أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، فأما الناسي والنائم والمجنون فلا إباحة في حقهم، كما لا حظر ولا إيجاب فهذا معنى جعلها في أحكام التكليف، لا بمعنى أن المباح مكلف به»[١].



(١) انظر: المسودة في أصول الفقه (ص٣٦).



المبحث الثاني

مصطلح التكليف بالمحال

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح «التكليف بالمحال» مكوَّنٌ من كلمتين، ولمعرفة معناه يحسن بنا معرفة جزأيه، **وهما:**

ـ **التكليف**: وهو في «لسان العرب» طلب ما فيه كلفة ومشقة، وقد سبق تفصيل ذلك في مبحث التكليف[(١)].

المحال في اللغة: مشتق من (حول)، جاء في كتاب «العين»: «رجل محوال: كثير محال الكلام، والمحال من الكلام: ما حول عن وجهه، وكلام مستحيل: محال»[(٢)].

المحال من الكلام، بالضم: ما عدل عن وجهه، كالمستحيل[(٣)].

قال ابن فورك (ت٤٠٦): «حدُّ المحال: كل كلام أحيل عن جهته، وعدل به عن سننه، ثم يقال لاجتماع الضدين: إنه محال، تشبيهاً بذلك، فإن معنى الضدين هو أن لا يوجدا معاً، كما أن وجود الضرب في الوقت الماضي يستحيل وجوده مع وجود ضده»[(٤)].

وفي الاصطلاح: ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد[(٥)].

فالتكليف بالمحال: طلب ما يمتنع وجوده شرعاً أو عقلاً أو عادةً.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

التكليف بالمحال هو طلب ما يتعذر فعله، وهو المسمّى أيضاً بالتكليف بما لا

---

(١) انظر: مبحث التكليف (١/ ٣٦٠).
(٢) انظر: العين، للخليل بن أحمد (٣/ ٢٩٨).
(٣) انظر: القاموس المحيط (ص٩٨٩).
(٤) انظر: حدود ابن فورك (ص١٠٢).
(٥) انظر: التعريفات، للجرجاني (ص٢٠٥).

يطاق، والتكليف بالممتنع، والتكليف بالمستحيل؛ إذ هي مصطلحات لمعنى واحد كما قال ذلك عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠): «واعلم أن الأمّة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع، وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق»[١].

والأصل في نفيه قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]، فالآيتان تدلان على عدم تكليف ما لا طاقة للمكلف بفعله، قال ابن جرير: «يعني بذلك جل ثناؤه: لا يكلف الله نفساً فيتعبدها إلا بما يَسَعها، فلا يضيِّق عليها ولا يجهدها»[٢]، وقال القرطبي: «وهذا خبر جزم، نصَّ الله تعالى على أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة من أعمال القلب أو الجوارح إلا وهي في وسع المكلف وفي مقتضى إدراكه وبنيته»[٣]، ولعلَّ هاتين الآيتين ونحوهما النواةُ لنشأة هذه المصطلح، حيث دار الخلاف بعد ذلك بين العلماء في جواز التكليف بالمحال من عدمه، من حيث النظر العقلي أو النظر الشرعي كما سيأتي.

ولعلَّ أوَّل من استعمل هذا المصطلح «التكليف بالمحال»، وإن كان بعبارة قريبة منه هو الجصاص (ت٣٧٠) حيث قرَّر مسائل عديدة في كتابه «الفصول»، وكان يحسم النقاش فيها بكونها من المحال، ومن ذلك قوله: «لأن التحليل والتحريم حكم يتعلق بالمكلفين، وما يعلمه الله تعالى منه هو حكمه علينا به، فإن قال: فإذا اعتقد بعضهم فيه الحظر، وبعضهم الإباحة، فقد صار محظوراً مباحاً في حال واحدة، قيل له: لا يجوز إطلاق القول بأنه محظور، ولا بأنه مباح؛ لأنه يوهم أن الحظر والإباحة تعلقًا به على رجل واحد في حال واحدة، وهذا محال»[٤].

وقد أصبح هذا المصطلح متداولاً بين الأصوليين، يعقدون له مسائل في باب التكليف ما يصح منه وما لا يصح، حيث إنَّ التَّكليف بالمحال من فروع باب التكليف.

---

(١) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (١/١٩١).
(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/١٢٩).
(٣) انظر: تفسير القرطبي (٣/٤٢٩).
(٤) انظر: الفصول في الأصول (٤/٣٥٩ ـ ٣٦٠).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يظهر لي أن مصطلح التكليف بالمحال ـ وما قاربه من تعبيرات كقولهم التكليف بما لا يطاق، أو بالمستحيل، أو بالممتنع ـ استعمله الأصوليون بمعناه اللغوي، ولم يعرِّفه أحد من الأصوليين بتعريف اصطلاحي خاص به، وذلك لظهور معناه لديهم واتفاقهم عليه.

والذي أخذ حيزاً كبيراً في البحث العلمي بين الأصوليين إنما هو البحث في أحكام مسائل تتعلّق به، ومنها ما يتعلق بجواز التكليف بالمحال، وما نتج عنه من خلاف كبير، سواءٌ في تحرير محلِّ النزاع أو في نفس الأقوال.





المبحث الثالث

مصطلح القدرة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

القدرة في لغة العرب تأتي لعدة معانٍ، منها: قولهم قدر على الشيء قدرة؛ أي: قوي عليه وتمكن منه، وتأتي بمعنى: ملكه فهو قادر قدير[(١)]، وتقول: قدرت الشيء قدراً من بابي ضرب وقتل، وقدرته تقديراً بمعنى، والاسم القدر بفتحتين، ورجل ذو قدرة ومقدرة؛ أي: يسار.

وقدرت على الشيء أقدر من باب ضرب، قويت عليه وتمكنت منه، والاسم القدرة، والفاعل قادر وقدير، والشيء مقدور عليه، والله على كل شيء قدير[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

استعمل لفظ القدرة في القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، وكلام السلف في مدلولها اللغوي.

وأما بالنسبة لكتب الأصول فقد استعمل لفظ القدرة في باب التكليف حيث إنَّ من شروط التكليف: قدرة المكلف على الفعل.

ولعل أول من عرَّف القدرة كمصطلح هو ابن فورك (ت٤٠٦) حيث قال: «حدُّ القدرة: ما أوجبت حكماً للقادر»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح القدرة له ارتباط وثيق بمباحث التكليف، حيث تحدث الأصوليون في تلك المباحث عن شروط المكلف والمكلف به، واتصل حديثهم فيه بمسائل القدرة،

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٩/ ٤٠).
(٢) انظر: المصباح المنير (٢/ ٤٩٢).
(٣) انظر: حدود ابن فورك (ص٩٨).

والتي هي شرط التكليف[1]، وقد دارت نقاشات بين أصحاب المذاهب في بعض مسائل القدرة بناءً على آراء عقدية تبحث في أصول الدين وليست في أصول الفقه، نحو هل القدرة تقارن المقدور أو تسبقه؟ كما ذكر ذلك الجويني بناء على مذهبه الأشعري[2]، وقال العطار (ت١٢٥٠) مبيِّناً مذهب الأشاعرة: «لأن القدرة هي العرض المقارن للفعل فقبله لا قدرة؛ لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قبلها، وقال الجمهور الذي يعترضه التكليف هو الاستطاعة، بمعنى سلامة الأسباب والآلات لا القدرة، بمعنى العرض المقارن»[3]، ثم نبّه على أن هذه المسألة مبناها كلامي حيث قال: «واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية»[4]، ويقول ابن تيمية (ت٧٢٨): «ومن مواقع الشبهة ومثارات الغلط: تنازع الناس في القدرة، هل يجب أن تكون مقارنة للفعل؟ أو يجب أن تكون متقدمة عليه؟ والتَّحقيق الذي عليه أئمة الفقهاء: أن الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي ـ وهي التي تقدم الكلام فيها ـ لا يجب أن تقارن الفعل، فإن الله إنما أوجب الحج على من استطاعه، فمن لم يحجَّ من هؤلاء كان عاصياً باتفاق المسلمين، ولم يوجد في حقه استطاعة مقارنة، وكذلك سائر من عصى الله من المأمورين المنهيين وجد في حقه الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي، وأما المقارنة فإنما توجد في حقٍّ من فعل، والفاعل لا بد أن يريد الفعل إرادة جازمة، وأن يكون قادراً عليه، وإذا وجد ذلك في حقه وجب وجود الفعل، فمن قال: الاستطاعة هي المقارنة فهي مجموع ما يجب من الفعل ويدخل في ذلك الإرادة وغيرها، وعلى هذا الاصطلاح يقال: إذا لم يرد الفعل فليس بقادر عليه، وقد تبيَّن أن مثل هذا النزاع لفظي، فمن فسَّر عدم القدرة بذلك ظهر مقصوده، فإذا حقق الأمر، وقيل: هل يكون العبد إذا أراد ما أمر به إرادة جازمة عاجزاً عنه تبيَّن الحق، وظهر لكل أحد أنه إذا أراد ما أمر به لم يكن عاجزاً بل قادراً عليه، وأن ما كان عاجزاً عنه إذا أراده فإن الله لم يكلفه إياه، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها؛ أي: ما وسعته النفس»[5].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٥).
(٢) انظر: البرهان، للجويني (١/ ٩٣).
(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ٢٨٤).
(٤) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ٢٨٤).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٤٤١ ـ ٤٤٢).

وقد ذكرت في المطلب الماضي أن أوَّل من عرَّف القدرة هو ابن فورك (ت٤٠٦)، ثم جاء بعده الجويني (ت٤٧٨) فعرَّف القدرة بأنها التمكُّن من الفعل حيث قال: «ومن أنصف من نفسه علم أن **معنى القدرة التمكُّن من الفعل**»[1]، وقد ذكر الجويني أن هنالك نوعين من القدرة هما: قدرة أزلية، وقدرة حادثة.

وقد سار أغلب الأصوليين من المتكلمين على ما ذكره الجويني.

إلا أن الأحناف رحمهم الله كان لهم تقسيم خاص بهم فيما يتعلق بالقدرة حيث يقسمون القدرة إلى قسمين هما:

ـ قدرة مُمَكِّنة (قدرة مطلقة).

ـ وقدرة مُيَسِّرة (قدرة كاملة).

ولعلَّ أول من ذكر هذا التقسيم البزدوي (ت٤٨٢)، وذلك بعد تعريفه للقدرة حيث قال في تعريفها: «**التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه**، وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]»[2].

ثم ذكر القسمين وأبان عن معناهما حيث قال: «**وهو نوعان: مطلق وكامل؛ فأما المطلق منه: فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنياً كان أو مالياً**، وهذا فضلٌ ومنَّةٌ من الله تعالى عندنا، وهذا شرط في أداء حكم كل أمر، حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا يجب على العاجز عنها ببدنه»، وقال عن القسم الثاني: «**وأما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة، وهذه زايدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى، وفرق ما بين الأمرين أن القدرة الأولى للتمكن من الفعل، فلم يتغيَّر بها الواجب فبقي شرطاً محضاً، فلم يشترط دوامها البقاء الواجب، وهذه لما كانت ميسرة غيَّرت صفة الواجب فجعلته سمحاً سهلاً ليِّناً**، فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى أنها شرط لكن لمعنى تبدُّل صفة الواجب بها، فإذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق؛ لأنه غير مشروع بدون ذلك الوصف، ولهذا قلنا الزكاة تسقط بهلاك النصاب؛ لأن الشرع علَّق الوجوب بقدرة ميسرة، ألا ترى أن القدرة على الأداء تحصل بمال مطلق، ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدي

---

(١) انظر: البرهان، للجويني (١/ ٩٤). (٢) انظر: أصول البزدوي (ص٣٥).

جزءاً منه، فيكون في غاية التيسير، فلو قلنا ببقاء الواجب، بدون النصاب لا نقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب، فلذلك سقط بهلاك المال، ولا يلزم أن النصاب شرط الابتداء الوجوب، ولا يشترط لبقائه فإن كل جزء من الباقي يبقى بقسطه؛ لأن شرط النصاب لا يغير صفة الواجب»[١]، وقد تبعه في ذلك جمع من علماء الأحناف، منهم: السرخسي، والنسفي، والبخاري، وصدر الشريعة المحبوبي، وابن الهمام، وابن أمير الحاج[٢].

إلا أن صدر الشريعة (ت٧٤٧) أضاف قيداً وهو (من غير حرج غالباً) على تعريف القدرة الممكنة حيث قال: «(**فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به**)؛ أي: **من غير حرج (غالباً)**، وإنما قيدنا بهذا؛ لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة»[٣].

وقد عرَّف الجرجاني (ت٨١٦) القدرة بقوله: «**هي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة**»[٤].

فمصطلح القدرة، وكذا مصطلح الاستطاعة من المصطلحات التي كثر حولها البحث والنقاش بين أصحاب المذاهب الكلامية، وقد أوجز ابن تيمية الخلاف بين الطوائف في ثلاثة أقوال، حيث قال: «قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد هل هي مع فعله أم قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين:

- **فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري**، ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم.

- **وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل، وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة**، وجعل الأولون القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد؛ إذ هي مقارنة له لا تنفك عنه، وجعل الآخرون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين، ولا تقارن الفعل

---

(١) انظر: أصول الزدوي (ص٣٥ ـ ٣٧).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٦٦)، والمنار (١/ ٩٩)، وكشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٠١)، وشرح التلويح على التوضيح (١/ ٣٨٠)، وفتح القدير، للكمال ابن الهمام (٩/ ٥٠٧)، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٢/ ٨٥).

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح لصدر الشَّريعة (١/ ٣٨١).

(٤) انظر: التعريفات (ص١٧٣).

أبداً، والقدرية أكثر انحرافاً؛ فإنهم يمنعون أن يكون مع الفعل قدرة بحال، فإن عندهم أن المؤثر لا بدَّ أن يتقدم على الأثر لا يقارنه بحال، سواء في ذلك القدرة والإرادة والأمر.

ـ والصواب الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة: أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضاً، وتقارنه أيضاً استطاعة أخرى لا تصلح لغيره.

فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له.

قال الله تعالى في الأولى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولو كانت هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حجَّ، ولما عصى أحد بترك الحج، ولا كان الحج واجباً على أحدٍ قبل الإحرام به؛ بل قبل فراغه، وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فأمر بالتقوى بمقدار الاستطاعة، ولو أراد الاستطاعة المقارنة لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل فقط؛ إذ هو الذي قارنته تلك الاستطاعة، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] و«الوسع» الموسوع وهو الذي تسعه وتطيقه، فلو أريد به المقارن لما كلف أحد إلا الفعل الذي أتى به فقط دون ما تركه من الواجبات، وقال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤]، والمراد به الاستطاعة المتقدمة؛ وإلا كان المعنى فمن لم يفعل الصيام فإطعام ستين، فيجوز حينئذٍ الإطعام لكل من لم يصم، ولا يكون الصوم واجباً على أحد حتى يفعله، وقال النبي ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»، ولو أريد به المقارنة فقط لكان المعنى: فأتوا منه ما فعلتم، فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه؛ وكذلك قال النبي ﷺ لعمران بن حصين رضي الله عنه: «**صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**»، ولو أريد المقارن لكان المعنى: فإن لم تفعل فتكون مخيراً، ونظائر هذا متعددة، فإن كل أمر علق في الكتاب والسُّنَّة وجوبه بالاستطاعة، وعدمه بعدمها، لم يُرِدْ به المقارنة، وإلا لما كان الله قد أوجب الواجبات إلا على من فعلها، وقد أسقطها عمن لم يفعلها فلا يأثم أحد بترك الواجب المذكور.

وأما «الاستطاعة المقارنة الموجبة» فمثل: قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ

﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ⑳﴾ [هود: ٢٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ⑩١﴾ [الكهف: ١٠١]، فهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة؛ إذ الأخرى لا بد منها في التكليف، «**فالأولى» هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، والثواب والعقاب، وعليها يتكلم الفقهاء، وهي الغالبة في عرف الناس**، و«الثانية»: هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر، وبها يتحقق وجود الفعل؛ فالأولى للكلمات الأمريات الشرعيات، و«الثانية» للكلمات الخلقيات الكونيات، كما قال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢]»[1].

فبيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال الناس في القدرة والاستطاعة، وأشار إلى أمر مهم له صلة ببحث المصطلح، حيث ذكر أن مصطلح القدرة الشرعية، والتي هي مصححة للفعل مجوزة له، والتي عليها مناط الأمر والنهي، هي التي يتكلم عليها الفقهاء، وهي الغالبة في عرف الناس، بمعنى أن مصطلح القدرة الذي يدور على ألسنة الفقهاء هي القدرة الشرعية لا القدرة الكونية، وبذلك يزول اللبس الحاصل في فهم المصطلح.

وقد ذكر الزركشي أن الخلاف في هذه المسألة لا يكاد يتحقق، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن الخلاف في أن القدرة مع الفعل أو قبله لا يكاد يتحقق؛ لأنه إن أريد بالقدرة سلامة الأعضاء والصحة فهي متقدمة على الفعل قطعاً، فإذا انضمت الداعية إليه صارت تلك القدرة مع هذه علة للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع؛ لأن المؤثر التام لا يتخلف عند أثره، وإن أريد بها مجموع ما لا يتم الفعل إلا به فليست سابقة على الفعل لفقدان الداعية إذ ذاك»[2].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧١ ـ ٣٧٣).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/ ١٦٦).



المبحث الرابع

مصطلح الاستطاعة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الاستطاعة في لغة العرب مشتقة من (طوع)، قال ابن فارس: «طوع: الطاء والواو والعين أصل صحيح واحد يدلُّ على الإصحاب والانقياد، يقال: طاعه يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له، ويقال لمن وافق غيره: قد طاوعه.

والاستطاعة مشتقة من الطوع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة.

والعرب تقول: تطاوع لهذا الأمر حتى تستطيعه، ثم يقولون: تطوع؛ أي: تكلف استطاعته، وأما قولهم في التبرع بالشيء: قد تطوع به، فهو من الباب، لكنه لم يلزمه، لكنه انقاد مع خير أحب أن يفعله، ولا يقال هذا إلا في باب الخير والبر، ويقال للمجاهدة الذين يتطوعون بالجهاد: المطوعة، بتشديد الطاء والواو، وأصله المتطوعة، ثم أدغمت التاء في الطاء، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: ٧٩]، أراد ـ والله أعلم ـ المتطوعين»[(١)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ الاستطاعة في القرآن والسُّنَّة وكلام السلف، **وإليك بعض هذه المواضع**:

أولاً: من القرآن الكريم:

ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]،

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٤٣١).

قال ابن جرير: «يعني بذلك جل ثناؤه: وفرضٌ واجبٌ لله على من استطاع من أهل التكليف السبيلَ إلى حجّ بيته الحرام الحج إليه»[١].

ـ قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، قال ابن كثير: «أي: جهدكم وطاقتكم، كما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فاجتنبوه**»[٢]، وقد قال بعض المفسرين: إن هذه الآية العظيمة ناسخة للتي في آل عمران، وهي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢]»[٣].

ـ قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: ﴿وَأَعِدُّوا﴾، لهؤلاء الذين كفروا بربهم، الذين بينكم وبينهم عهد، إذا خفتم خيانتهم وغدرهم، أيها المؤمنون بالله ورسوله ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، يقول: ما أطقتم أن تعدّوه لهم من الآلات التي تكون قوة لكم عليهم، من السلاح والخيل ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، يقول: تخيفون بإعدادكم ذلك عدوَّ الله وعدوَّكم من المشركين»[٤].

ثانياً: من السُّنَّة النبوية:

ـ قول الرسول ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فاجتنبوه**»[٥].

ثالثاً: ومن الآثار:

ـ عن ابن عمر ﷺ قال: «لا يقطع الصلاة شيء، وادرؤوا ما استطعتم ـ أو قال: ما استطعت ـ»[٦].

ـ عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «إن هذا القرآن مأدبة الله فتعلموا من

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٦/ ٣٧).
(٢) رواه البخاري برقم (٧٢٨٨)، ومسلم برقم (١٣٣٧).
(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٨/ ١٤٠) بتصرف.
(٤) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٣١).
(٥) رواه البخاري برقم (٧٢٨٨)، ومسلم برقم (١٣٣٧).
(٦) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٢/ ٣٠).

مأدبته ما استطعتم»[١].

ففي النصوص السابقة يظهر بجلاء استعمال لفظ الاستطاعة في مدلولها اللغوي الذي هو بمعنى الطوع والانقياد والقدرة.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لقد بحث الأصوليون مصطلح الاستطاعة ومصطلح القدرة في مباحث التكليف، وقد بيَّنّا سابقاً أن مصطلحَي القدرة والاستطاعة من المصطلحات التي دار حولها كثير من الجدل العقدي؛ بسبب موقف الطوائف من كون القدرة والاستطاعة تكون قبل الفعل أو مقارنة له، وكذلك بسبب الخلط بين مفهومَي القدرة الشرعية المصححة للفعل، والتي تعلق بها خطاب الأمر والنهي، وبين القدرة الكونية الموجبة للفعل المقترنة به المحققة له التي لا يتعلق بها ذلك الخطاب، وقد سبق نقل كلام ابن تيمية (ت٧٢٨) رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مبحث مصطلح القدرة المتضمن حكاية أقوال الطوائف، وبيان مذهب أهل الحق في تلك المسألة فليراجع هنالك[٢].

ولعلَّ من المناسب نقل كلام آخر له في بيان أن لفظ الاستطاعة أصبح من الألفاظ المجملة، والتي لا بد من الاستفصال فيها، حتى يتضح المراد منها حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعلى هذا تتفرع مسألة تكليف ما لا يطاق، فإن الطاقة هي الاستطاعة، وهي لفظ مجمل، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير، وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين»[٣].

ويعد تعريف الدبوسي (ت٤٣٠) أوَّل تعريف وقفت عليه في بيان معنى الاستطاعة، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الاستطاعة: فصفة للعبد عندها يحلُّ الوجوب به تيسيراً علينا»[٤]، وإن كان عامة الأصوليين لم يتعرضوا لتعريف مصطلح الاستطاعة؛

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٣/ ٣٧٥).

(٢) انظر: (١/ ٤٠١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ١٣٠).

(٤) انظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي (١/ ٣١٢)، وانظر كذلك: قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ٢٩٦).

بل كان جُلّ اهتمامهم في تقرير مسائله المرتبطة بالتكليف، وبتكليف ما لا يطاق.

وممن عرَّف الاستطاعة الجرجاني (ت٨١٦) في كتابه «التعريفات» حيث قال: «الاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة: متقاربة في المعنى في اللغة، **وأما في عرف المتكلمين فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك**»[١].

وكذلك المناوي (ت١٠٣١) حيث قال: «الاستطاعة الحقيقية: القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فلا تكون إلا مقارنة له»[٢]، وهذا التعريف موافق لمذهب الأشاعرة في كون الاستطاعة تكون مقارنة للفعل.

وأمَّا الكفوي (ت١٠٩٤) فقد عرَّفها بقوله: «الاستطاعة: استفعال من الطوع، وهي عند المحققين **اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريده من إحداث الفعل**، وهي أربعة أشياء: نية مخصوصة للفاعل، وتصور للفعل، ومادة قابلة للتأثير، وآلة إن كان الفعل آلياً كالكتابة، ويضاده العجز، وهو ألا يجد أحد هذه الأربعة فصاعداً.

والاستطاعة: هي التهيؤ لتنفيذ الفعل بإرادة المختار من غير عائق.

قال المحققون: هي اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها مما يريده من إحداث فعل؛ وهي أخص من القدرة»[٣].

وقد ذكر العطار (ت١٢٥٠) أن الاستطاعة تطلق على معنيين حيث قال: «وأجيب بأنّ الاستطاعة **كما تطلق على القدرة بمعنى العرض المقارن، تطلق على سلامة الأسباب والآلات**، وصحّة التّكليف تعمّد هذه الاستطاعة»[٤].

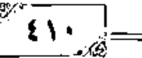


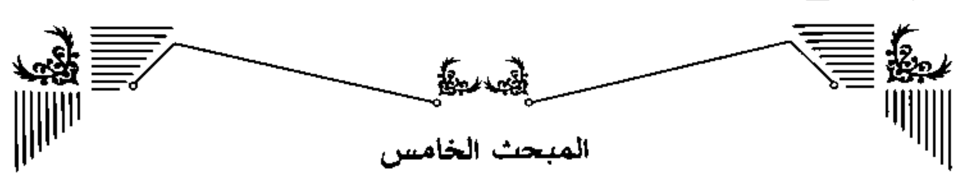
(١) انظر: التعريفات (ص١٩).

(٢) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (ص٤٨).

(٣) انظر: الكليات، للكفوي (ص١٠٧).

(٤) انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٥٢٤).





المبحث الخامس

مصطلح الطاعة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الطاعة في لغة العرب مأخوذة من الطوع والانقياد، قال ابن فارس: «طوع: الطاء والواو والعين أصل صحيح واحد يدلُّ على الإصحاب والانقياد، يقال: طاعه يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له، ويقال لمن وافق غيره: قد طاوعه»(١).

تقول طاع له يطوع ويطاع: انقاد، وهو طوع يديك: منقاد لك، ورجل طيع؛ أي: طائع.

والطاعة اسم من أطاعه طاعة(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ: «طوع» وما تصرف منه في القرآن والسُّنَّة، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: في القرآن الكريم:

ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، قال ابن جرير: «يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ربكم فيما أمركم به وفيما نهاكم عنه، وأطيعوا رسوله محمداً ﷺ، فإن في طاعتكم إياه لربكم طاعة، وذلك أنكم تطيعونه لأمر الله إياكم بطاعته»(٣).

ـ وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ﴾ [النور: ٥٤]، قال ابن جرير: «وقوله: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٤٣١).

(٢) انظر: القاموس المحيط (ص٧٤٤)، ولسان العرب (٨/ ٢٤١).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٩٥).

﴿تَهْتَدُوا﴾ يقول تعالى ذكره: وإن تطيعوا ـ أيها الناس ـ رسول الله ﷺ ـ فيما يأمركم وينهاكم ـ ترشدوا وتصيبوا الحقّ في أموركم»[1].

ـ وقوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ﴾ [محمَّد: ٢١].

ثانياً: في السُّنَّة النبوية ومن ذلك:

ـ قول الرسول الله ﷺ قال: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**»[2]، فقوله: من أطاعني فقد أطاع الله، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾ [النِّساء: ٨٠]؛ لأن الله أمر بطاعته، فإذا أطاعه فقد أطاع الله[3].

ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف**»[4].

ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «**طاعة الله، وطاعة رسوله خير لك**»[5].

فيظهر من النصوص السابقة أن لفظ الطاعة استعمل فيها في مدلوله اللغوي؛ أي: بمعنى الانقياد، فطاعة الله تعالى هي الانقياد لأمره وشرعه، وكذلك طاعة رسوله ﷺ. ويقال أيضاً في طاعة الأمراء والولاة بمعنى الانقياد لأمرهم إذا كانت طاعتهم ليس فيها معصية لله ورسوله ﷺ.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح الطاعة ورد في القرآن والسُّنَّة، وكان مستعملاً فيهما على ما هو معروف في «لسان العرب» ولغتها.

ولعلَّ أول من عرَّف مصطلح الطاعة من الأصوليين، ابن حزم (ت٤٥٦) حيث قال: «والطاعة تنفيذ الأمر من المأمور فيما أمر به، والتوقف عن إتيان المنهي عنه»[6].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٢٠٧).
(٢) رواه البخاري برقم (٧١٣٧).
(٣) انظر: عمدة القاري، للعيني (٢٤/ ٢٢١).
(٤) رواه البخاري برقم (٧٢٥٧).
(٥) رواه مسلم برقم (١٤٨٠).
(٦) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٤).

ثم جاء بعده أبو يعلى (ت٤٥٨) فعرّف الطاعة عند الجمهور، وذكر كذلك تعريف المعتزلة للطاعة وأبطله، حيث قال: «وأما **الطاعة**: **فهي موافقة الأمر**، والمعصية: مخالفة الأمر.

وقالت المعتزلة: **الطاعة موافقة المراد**، والمعصية مخالفة المراد، وهذا غلط»[1].

وقد مضى كثير من الأصوليين في تعريف الطاعة على ما ذكره أبو يعلى، حيث تبعه في ذلك الشيرازي، والغزالي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والسمرقندي، والرازي، وابن قدامة، وابن تيمية، والزركشي[2].

وأما عبد العزيز البخاري فقد عرَّف الطاعة بقوله: «الطاعة: اسم لفعل عمل بأمر آخر إذا قصد الفاعل جعله للأمر»[3].

ومن خلال ما سبق يظهر للناظر أن مصطلح الطاعة كان وارداً في القرآن والسُّنَّة وفي كلام سلف الأمة، على ما هو معهود في كلام العرب ولسانها، فالطاعة هي الانقياد لفعل الآمر.

وقد مضى على ذلك العلماء حيث اشتهر بينهم التعريف الذي ذكره أبو يعلى: **بأن الطاعة موافقة الأمر**.

إلا أن المعتزلة خالفوا جمهور العلماء فعرَّفوا **الطاعة بأنها موافقة الإرادة، أو موافقة المراد**، وهذا التعريف للمعتزلة جاء موافقاً لمذهبهم في لزوم الأمر للإرادة، حيث إنَّه تعالى لما أمر فهو يريد وقوع المأمور، وقد ردَّ عليهم أهل العلم في إبطال مذهبهم، قال الشنقيطي (ت١٣٩٣): «اعلم أنَّ التحقيق في هذا المبحث أن الإرادة نوعان:

- **إرادة شرعية دينية.**
- **وإرادة كونية قدرية.**

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٣).

(٢) انظر: التبصرة في أصول الفقه (ص٢٤٥)، المستصفى (ص٢٢٣)، التمهيد (١/ ٦٣)، الواضح (١/ ١٣٢ ـ ١٣٣)، ميزان الأصول (ص٥٧)، المحصول، للرازي (٢/ ١٦)، روضة الناظر (١/ ٦٠٦)، المسودة (٢/ ١٠٠٥)، البحر المحيط (١/ ٣٩٠).

(٣) انظر: كشف الأسرار (١/ ٢٧٢).

والأمر الشرعي إنما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية، ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية؛ فالله أمر أبا جهل مثلاً بالإيمان، وأراده منه شرعاً وديناً، ولم يرده منه كوناً وقدراً؛ إذ لو أراده كوناً لوقع ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السَّجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥].

فان قيل: ما الحكمة في أمره بشيء، وهو يعلم أنه لا يريد وقوعه كوناً وقدراً؟.

فالجواب: أن الحكمة في ذلك ابتلاء الخلق، وتمييز المطيع من غير المطيع، وقد صرَّح تعالى بهذه الحكمة فإنه تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده مع أنه لم يرد وقوع ذبحه بالفعل كوناً وقدراً، وقد صرَّح بأن الحكمة في ذلك ابتلاء إبراهيم حيث قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصَّافَّات: ١٠٦]، فظهر بطلان قول المعتزلة أن لا يكون أمراً إلا بإرادة وقوعه.

وقد جرَّم ضلالهم هذا إلى قولهم: إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله؛ لأنها أمر بتركها ولم يرد إلا التزام الذي أمر به؛ لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة فنسبوا إليه تعالى العجز، واستقلال الحادث بالفعل دونه ﷻ عن ذلك علواً كبيراً»[١].

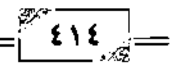
ومما يحسن بيانه كذلك هنا علاقة مصطلح الطاعة بمصطلح العبادة والقربة، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ ذكر ذلك مفصلاً في مبحثي العبادة والقربة، فليراجع هنالك[٢].

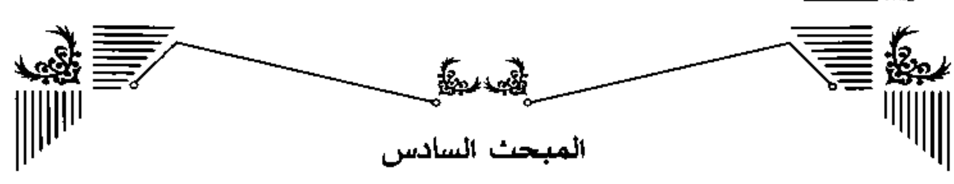
❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: مذكرة في أصول الفقه (ص٢٢٨ ـ ٢٢٩).

(٢) انظر: (١/٤١٩).





المبحث السادس

مصطلح العبادة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

أصل العبادة في لغة العرب: الخضوع والتذلل، جاء في «الصحاح»: «وأصل العبودية الخضوع والذل، والتعبيد: التذليل، يقال: طريق معبد، والبعير المعبد: المهنوء بالقطران المذلل»[1].

تقول: عبدت الله أعبده عبادة، وهي الانقياد والخضوع، والفاعل عابد، والجمع عباد وعبدة، مثل كافر وكفار وكفرة، ثم استعمل فيمن اتخذ إلهاً غير الله، وتقرب إليه، فقيل: عابد الوثن والشمس وغير ذلك[2].

وقال ابن جرير: «لأنّ العبودية، عندَ جميع العرب أصلُها الذلّة، وأنها تسمي الطريقَ المذلَّلَ الذي قد وَطِئته الأقدام، وذلّلته السابلة: معبَّداً، ومن ذلك قولُ طَرَفَة بن العَبْد:

تُبَارِي عِتَاقاً نَاجِياتٍ وأَتْبَعت   وَظِيفاً وظيفاً فوق مَوْرٍ مُعَبَّدِ

يعني بالمَوْر: الطريق، وبالمعبَّد: المذلَّل الموطوء، ومن ذلك قيل للبعير المذلّل بالركوب في الحوائج: معبَّد، ومنه سمي العبْدُ عبداً لذلّته لمولاه، والشواهد على ذلك ـ من أشعار العرب وكلامها ـ أكثرُ من أن تُحصى»[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد لفظ العبادة في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية كثيراً، ومن أمثلة ذلك:

ـ قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

---

(١) انظر: الصحاح (٢/ ٥٠٣)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٢٠٥).

(٢) انظر: المصباح المنير (٢/ ٣٨٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١/ ١٦١).

ـ وقوله ﷻ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

ـ وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [الشعراء: ٧٠].

ـ وقوله ﷺ: «**إن الدعاء هو العبادة**» ثم قرأ: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى﴾ [غافر: ٦٠]»[(١)].

ـ وقوله صلوات ربي وسلامه عليه: «**العبادة في الهرج كهجرة إليَّ**»[(٢)].

فالعبادة في هذه النصوص معناها: التذلل والانقياد والخضوع لله تعالى، وتحريم صرفها لغيره ﷻ.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمل لفظ العبادة في القرآن والسُّنَّة وفي كلام سلف الأمة في مدلوله اللغوي؛ أي: بمعنى الذلِّ والخضوع والانقياد لله ﷻ.

يعتبر تعريف **ابن فورك** (ت٤٠٦) أوَّل تعريف للعبادة، حيث قال رحمه الله: «**حد العبادة: هي الأفعال الواقعة على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع لله المتجاوز للتذلل بعض العباد لبعض**».

ويلاحظ في تعريفه رحمه الله العلاقة الوثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي للعبادة، حيث إنَّها تدلُّ على غاية الذلِّ والخضوع لله ﷻ.

ثم تتابع الأصوليون بعد ذلك في تعريف مصطلح العبادة على نحو قريبٍ من تعريف ابن فورك، إلا أن الحنفية قيَّدوا العبادة بكونها تشترط لها النية، فلا عبادة بلا نية، وفرَّعوا على ذلك مسائل في الفقه، منها عدم اشتراط النية في الوضوء؛ لكونها ليست عبادة عندهم، وفيما يلي عرض للتسلسل التاريخي لمصطلح العبادة:

ـ القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) حيث عرَّف العبادة بقوله: «**هي الطاعة بالتزام الخضوع والاستسلام والتعبد** استدعاء ذلك من العبد، قال: **وقد تطلق على مجرد الطاعة**، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [مريم: ٤٤]»[(٣)].

---

(١) رواه أحمد برقم (١٨٣٧٨) وأبو داود برقم (١٤٧٩).

(٢) رواه مسلم برقم (٧٥٨٨).

(٣) نقله عنه الزركشي في كتابه المنثور في القواعد الفقهية (٢/ ٣٦٧).

فالقاضي رحمه الله جعل للعبادة تعريفين، **أحدهما**: كونها طاعة مقترنة بالخضوع والاستسلام والتعبد، **والثاني**: كون العبادة هي الطاعة المجردة، سواء اقترن بها الخضوع والاستسلام أم لم يقترن، فبناءً على الإطلاق الأول يكون معنى العبادة أخص من معنى الطاعة، فكل عبادة طاعة وليس العكس، وبناءً على الإطلاق الثاني تكون العبادة مرادفة للطاعة.

- ابن حزم (ت٤٥٦) حيث عرَّفها بقوله: «**العبادة إنما هي: الاتباع والانقياد**، مأخوذة من العبودية، وإنما يعبد المرء من ينقاد له، ومن يتبع أمره»[1].

- أبو يعلى (ت٤٥٨) حيث قال عنها: «**وأما العبادة فكل ما كان طاعة لله تعالى، أو قربة إليه، أو امتثالاً لأمره**»[2]، وقد شرح تعريفه رحمه الله بأنه لا فرق في العبادة كونها فعلاً أو تركاً، وضرب لذلك أمثلة فقال رحمه الله: «**ولا فرق بين أن يكون فعلاً أو تركاً**؛ فأما الفعل فمثل الوضوء، والغسل من الجنابة، والصلاة، والزكاة، والحج، والعمرة، وقضاء الدين، وما أشبه ذلك، وأما الترك فمثل: ترك الزنا، وترك أكل المحرم وشربه، وترك القتل المحرم، وترك الربا، وإزالة النجاسة طريقها الترك، فلا تفتقر إلى نية، وتكون بمنزلة ردِّ المغصوب وإطلاق المحرم الصيدَ، وغسله الطيبَ عن بدنه أو ثوبه؛ لأن ذلك كله طريقه الترك، فإن العبادة في تجنبه، فإذا أصابه ولم يمكنه تركه إلا بالفعل كان طريقه الترك، ويخالف الوضوء؛ لأنه فعل مجرد ليس فيه ترك»[3].

وأشار رحمه الله إلى خلاف الحنفية في اشتراط النية للعبادة، وأن الوضوء ليس بعبادة؛ لكونه لا يشترط فيه النية، حيث قال: «وقال أصحاب أبي حنيفة: الوضوء ليس بعبادة؛ لأنه ليس من شرطها النية.

والدليل على أنها عبادة قول النبي ﷺ: «**الوضوء شطر الإيمان**»[4]، والإيمان عبادة، فوجب أن يكون شطره عبادة؛ ولأنه طاعة أو قربة فوجب أن يكون عبادة قياساً على ما شرط فيه النية.

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٩٣).
(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٣).
(٣) انظر: المصدر السابق (١/ ١٦٣ ـ ١٦٤).
(٤) رواه الترمذي برقم (٣٥١٧)، وابن ماجه برقم (٢٨٠) ورواه مسلم بلفظ: «الطهور شطر الإيمان» رقم (الحديث (٥٥٦).

ولأن هذا يؤدي إلى أن يكون ترك الزنا والقتل وشرب الخمر عبادة؛ لأن ذلك يصح من غير النية، ويؤدي إلى أن تكون إقامة الحدود عبادة، والكفارة عبادة؛ لأنها تفتقر إلى القصد والنية، ولا تكون الطهارات عبادة، وهذا ظاهر الفساد.

وأما سقوط النية في صحة الفعل المأمور به، لا يدلُّ على أنه ليس بطاعة وقربة»[(١)].

ـ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) حيث عرَّف العبادة بقوله: **«العبادة: هي الطاعة والتذلل لله تعالى باتباع ما شرع»**[(٢)].

وقد شرح تعريفه بقوله: «قولنا: (هي الطاعة) يحتمل أمرين:

ـ **أحدهما**: امتثال الأمر، وهو مقتضاه في اللغة، إلا أنه في اللغة واقع على كل امتثال لأمر الآمر في طاعة أو معصية، لكننا قد احترزنا من المعصية بقولنا: (والتذلل لله تعالى)؛ لأن طاعة الباري تعالى لا يصح أن تكون معصية.

ـ **والثاني**: أن الطاعة إذا أطلقت في الشرع فإنها تقتضي القربة، وطاعة الباري تعالى دون طاعة غيره»[(٣)].

ـ السرخسي (ت٤٨٢) عرَّفها بقوله: **«والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه»**[(٤)]، وقد ذكر في المبسوط ما ذكره أبو يعلى سابقاً عن الحنفية في عدم اشتراطهم النيةَ في الوضوء، حيث قال: «ونحن نسلم أن الوضوء بغير نية لا يكون عبادة، ولكن معنى العبادة فيها تبع غير مقصود، إنما المقصود إزالة الحدث، وزوال الحدث يحصل باستعمال الماء فوجد شرط جواز الصلاة، وهو القيام إليها طاهراً بين يدي الله تعالى، فيجوز كما لو لم يكن محدثاً في الابتداء، وبه نجيب عن استدلاله بالحديث، فإن المراد أن ثواب العمل بحسب النية، وبه نقول»[(٥)]. وقال أيضاً: «وإذا ثبت أنه عبادة فلا بدَّ فيه من نية وعزيمة ممن هي عليه عند الأداء»[(٦)].

ـ أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠) حيث عرَّف العبادة بقوله: **«وأما العبادة: فهي التعبد والتقرب إلى الله**، مأخوذة من التذلل.

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٥).
(٢) انظر: الحدود، للباجي (ص٥٧).
(٣) انظر: الحدود، للباجي (ص٥٨).
(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ٨٣).
(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي (١/ ٧٢).
(٦) انظر: المبسوط، للسرخسي (٢/ ١٦٣).

يقال: طريق معبد إذا كان مذللاً بالمشي، وسمي العبد عبداً؛ لأنه يتذلل لسيده، **وهو يحصل بثلاثة أشياء: بالأقوال والأفعال والتروك.**

فأما الذي يحصل بالقول فمثل: القرآن والتسبيح وغير ذلك.

وأما الذي يحصل بالفعل فمثل: الصلاة والصوم وغير ذلك.

وأما ما يحصل بالترك فهو مثل: ترك المعاصي وترك النجاسة وغير ذلك.

وقال أصحاب أبي حنيفة: ما وجد فيها النية»[(١)].

ـ السمرقندي (ت٥٣٩) فعرَّف العبادة بقوله: «**نهاية ما يقدر عليه من الخضوع والتذلل لمن يستحق بأمره»**[(٢)].

ـ ابن تيمية (ت٧٢٨) عرَّفها بقوله رحمه الله: «**العبادة هي: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»**[(٣)].

وذكر كذلك خلاف العلماء في ضابط العبادة فقال رحمه الله: «**كل ما كان طاعة لله ومأموراً به فهو عبادة** عند أصحابنا والمالكية والشافعية، **وعند الحنفية العبادة ما كان من شرطها النية»**[(٤)]، وتبعه المرداوي في التحبير[(٥)].

ـ عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠) عرَّفها بقوله: «**والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الإخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه لغيره شركة»**[(٦)].

وقد وجدت من خلال البحث أن العلماء الذي اعتنوا بتعريف مصطلح العبادة ينصون على الارتباط الوثيق بين المعنى اللغوي والمعنى الشَّرعيّ؛ ولذا يظهر فيما سبق من تعريفات للعبادة تقاربها في المعنى، إلا أن الحنفية رحمهم الله تعالى خصوا العبادة بما يشترط له نية، وبناءً عليه فما كان من باب التروك فلا يسمى عبادة عندهم لعدم احتياج الترك إلى نية، وقد نصّ المرداوي رحمه الله على ذلك، حيث قال: «ولما اشترطت الحنفية النية، لم يدخل في حدِّهم التروك كلها، وليس الوضوء عندهم بعبادة، لصحته عندهم بلا نية»[(٧)].

---

(١) انظر: التمهيد (١/ ٦٤ ـ ٦٥).
(٢) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٢).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ١٤٩).
(٤) انظر: المسودة في أصول الفقه (ص٥٧٦).
(٥) انظر: التحبير، للمرداوي (٢/ ٩٩٩).
(٦) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧).
(٧) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ١٠٠٠).

ومما يحسن إضافته هنا في مطلب التطور ذكر العلاقة بين العبادة وبين مصطلح الطاعة والقربة، وذلك أن بعض من تكلم في تعريفاتها تعرَّض لذكر العلاقة بينها، ويمكن إجمال هذه المسألة في **النقاط التالية**:

١ ـ ذهب بعضهم إلى التفريق بين العبادة والطاعة، بأن العبادة لا تكون إلا لله، بخلاف الطاعة فقد تكون للخالق والمخلوق، ذكر ذلك العسكري (ت٣٩٥) حيث قال: «**إن العبادة** غاية الخضوع ولا تستحقّ إلّا بغاية الإنعام، ولهذا لا يجوز أن يعبد غير الله تعالى، ولا تكون العبادة إلّا مع المعرفة بالمعبود، **والطّاعة** الفعل ذلك الواقع على حسب ما أراده المريد متى كان المريد أعلى رتبة ممّن يفعل ذلك، **وتكون للخالق والمخلوق، والعبادة لا تكون إلّا للخالق**»[(١)]، وبنحوه قال ابن حزم[(٢)]، والسمرقندي[(٣)].

٢ ـ وذهب بعضهم إلى التفريق بين العبادة والقربة، فالعبادة عندهم أخص من القربة، وذلك أن العبادة فعل لا يراد به إلا تعظيم الله تعالى بأمره، بخلاف القربة فإنه مراد بها تعظيم الله تعالى مع إرادة ما وضع له الفعل من الغرض، فبناء المساجد والأربطة قربة؛ لأنه يراد بها وجه الله تعالى مع إرادة حصول المنفعة للناس، ذكر ذلك السمرقندي[(٤)].



(١) انظر: الفروق اللغوية، للعسكري (ص٢٢١).
(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٩٤).
(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٧).
(٤) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي (ص٥٢).

القسم الثاني

المصطلحات الأصولية في الأدلة الشرعية

نشأتها وتسلسلها التاريخي

جمعاً ودراسة

إعداد

د. عبد الله بن علي بن محمد الشهراني



الفصل الخامس

القرآن الكريم

وفيه خمسة مباحث:

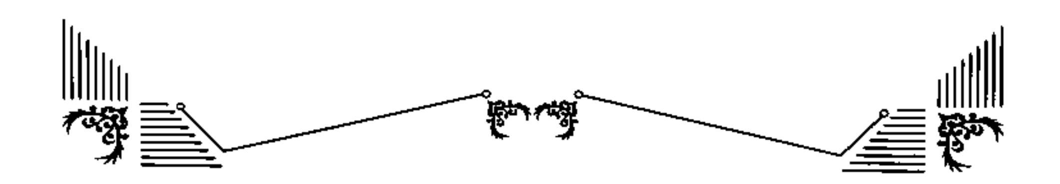
المبحث الأول: الكتاب.

المبحث الثاني: القراءة الشاذة.

المبحث الثالث: المحكم.

المبحث الرابع: المتشابه.

المبحث الخامس: النسخ.





المبحث الأول

الكتاب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(الكتاب) مصدر بمعنى المكتوب[(١)].

والكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدلُّ على جَمْع شيء إلى شيء، من ذلك: الكِتاب والكِتابة، يقال: كَتبتُ الكتابَ أكتُبُه كَتْباً[(٢)].

فالكتابُ اسمٌ لما كُتِبَ مجموعاً.. وما كُتِب فيه[(٣)].

ومن ذلك تسمية الفاتحة بـ (أمِّ الكتاب)؛ لأنه يُبْدَأُ بِكتابتها في المصاحف ويُبْدَأُ بقراءتها في الصَّلاة، كما قال الإمام البخاري في صحيحه[(٤)].

وللكتاب إطلاقات أخر؛ كإطلاقه على اللوح المحفوظ، والكتب السماوية، وغير ذلك، لكن ما نقصده هنا: مرادفته لاسم القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(الكتاب) اسم شرعي[(٥)] وارد في القرآن والسُّنَّة، وهو وإن كان يطلق على كل كتاب أنزله الله تعالى على نبيٍّ من أنبيائه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال ﷺ: **«نحن الآخِرون السَّابِقُون يومَ القيامة بَيْدَ أنَّهم أُوتُوا الكتابَ**

---

(١) انظر: تفسير البغوي (١/٥٩). (٢) مقاييس اللغة، مادة: (كَتَبَ)، (٥/١٥٨).

(٣) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (كَتَبَ)، (١/٦٩٨).

(٤) صحيح البخاري (٤/١٦٢١).

(٥) إن قلنا: إن المصطلحات هي ما وضعته طائفة من أهل العلم لمعنى معين؛ فالكتاب ليس مصطلحاً بل اسماً شرعياً، وإن قلنا: المصطلح ما أخرج عن معناه اللغوي لمعنى آخر مناسب، وإن كان المخرجُ هو الشارع؛ فيمكن تسميته مصطلحاً بهذا الاعتبار، غير أن استعمال (الاسم الشرعي) أولى.

مِنْ قَبْلِنَا»[١]، ومنه: تسمية اليهود والنصارى بأهل الكتاب، لاختصاصهم بالتوراة والإنجيل عن سائر المشركين، غير أنه صار علَماً على القرآن الكريم، فهو اسم من أسمائه؛ بل هو أشهرها مطلقاً بعد اسم (القرآن)[٢]، قال الله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: ١ ـ ٣]، وقال النبي ﷺ داعياً لابن عباس ﷺ: «**اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الكتاب**»[٣].

والكتاب هاهنا: القرآن عند أهل التأويل[٤].

وفي دعائه ﷺ على الأحزاب: «**اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الكتاب...**»[٥].

وكذا شاع اسم الكتاب مراداً به القرآن في كتب علماء أصول الفقه؛ كما يظهر ذلك جلياً.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لقد دَرَجَ على إطلاق (الكتاب) على القرآن الكريم الصحابةُ والتابعون وأتباعهم إلى هذا العصر.

١ ـ فهذا عمر بن الخطاب ﷺ يقول وهو جالسٌ على منبر رسول الله ﷺ: «إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه **الكتاب**...»[٦].

٢ ـ وقال عُبيدُ الله بن عَدِيِّ بنِ الخِيارِ مخاطباً عثمان بن عفان ﷺ: «إنَّ الله سبحانه بَعَثَ محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه **الكتاب**....»[٧].

٣ ـ وقال الإمام مالك (ت١٧٩): «وإنما السعي في **كتاب الله** العملُ والفعلُ، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ٢٠٥]»[٨].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٨٣٦). ومسلم، رقم (٨٥٥).

(٢) مع أن ورود اسم الكتاب مراداً به القرآن في النصوص الشرعية أكثر من اسم القرآن.

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧٥). ومسلم، رقم (٢٤٧٧).

(٤) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (١/ ١٦٠).

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٧٥). ومسلم، رقم (١٧٤٢).

(٦) أخرجه البخاري، رقم (٦٤٤٢). ومسلم، رقم (٤٥١٣).

(٧) صحيح البخاري (٥/ ١٤)، رقم (٣٤٩٣).

(٨) موطأ الإمام مالك (١/ ١٦٣).

٤ ـ وقال الإمام محمد بن الحسن (ت١٨٩) لما تعرض لإحدى المسائل: «الكتاب ينْطق بخلاف ما قال أهل المدينة...»[١].

٥ ـ وقال الإمام البخاري (ت٢٥٦): «وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح **الكتاب** أو السُّنَّة لم يتعدوه إلى غيره»[٢].

واستعمل علماء المسلمين لفظ (الكتاب) قاصدين به القرآن في مصنفاتهم، إلا ما أريد به اللوح المحفوظ ونحو ذلك من الإطلاقات التي أطلقت عليه.

وأول من استعمل (الكتاب) يريد به (القرآن) ممن ألَّف في أصول الفقه هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤) رَحِمَهُ اللَّهُ فقد تكرَّر ورود لفظ الكتاب قاصداً به القرآن الكريم مراراً؛ كقوله في كتابه «الرسالة»: «فذَكر اللهُ **الكتابَ** وهو القرآن...»[٣]، وبهذا الاستعمال استعمله في كتبه الأخرى كـ«الأم»[٤]، وعلى هذا جرى علماء الأصول من بعده، غير أن ابن قدامة (ت٦٢٠) أورد قولاً غريباً نسبه لقوم لم يبيّن من هم ـ ولم أقف على من ذكره قبله ـ، مفاده أن الكتاب غير القرآن!! ولم يبين مرادهم بالكتاب.

وقد ردَّه ابن قدامة وذكر أنه قول باطل بدليل واضح بيِّن من القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٣٠﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٠] فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسموه قرآناً وكتاباً، وقال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] فسمَّاه قرآناً وكتاباً، وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين[٥].

ولا يخفى بطلانُ هذا القول لمخالفته صريح الكتاب وإجماع المسلمين، ويبدو

---

(١) الحجة على أهل المدينة (٣/ ١٥٣).
(٢) صحيح البخاري (٦/ ٢٦٨١).
(٣) الرسالة (ص٧٩).
(٤) انظر منه على سبيل المثال: (٢/ ٢٥٣، ٢٩١).
(٥) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٦٧).

أنه قول مهجور لم يلتفت إليه أحد من العلماء غير ابن قدامة، أو هو من لوازم مقالات بعض الفرق المنحرفة[١].

ولشدة وضوح هذا اللفظ: (الكتاب) فإنا نجد كثيراً ممن ألَّف في أصول الفقه قد أعرض عن تعريفه، خاصةً المتقدمين منهم[٢]، وحتى المولعين بالتعريفات نجد أكثرهم لم يعرِّفوا (الكتاب)[٣]، وهذا عائد لوضوح معناه والمقصود به.

فكتاب الله غنيٌّ عن التعريف به وما يتبعه من الاحترازات والاعتراضات الواردة على التعريفات، وأهم أسباب ذلك أنه محفوظ في الصدور ومجموع في المصاحف يُعْرَفُ مُبْتَدَؤه ومنتهاه[٤].

و(الكتاب) من الألفاظ المستقرة المعنى في الجملة، والنُّقْلة التي قد نلحظها في استعمال لفظه هي بدء تعريفه على يد بعض الأصوليين، وكانت أبرز تعريفاته على النحو الآتي:

١ ـ أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠).

إذا فتشنا عن أول من عَرَّف الكتاب من العلماء فإنا نجده أبا زيد الدبوسي في كتابه: «تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع».

فقد عرفه بقوله: «كتاب الله تعالى: **ما نُقِلَ إلينا بين دَفَّتَي المصاحف، على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً**»[٥].

واشتُهر هذا التعريف وتناقله مِن بعده جمعٌ من العلماء، سواء بنصه تماماً أو بمعناه[٦]،

---

(١) وكأنهم الكلّابية، انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٢٥).

(٢) كالجصاص، وابن القصار، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والقاضي عبد الوهاب.

(٣) كأبي يعلى، وابن عقيل، والقرافي، والصفي الهندي.

(٤) انظر تعليق الشيخ العلّامة عبد الرزاق عفيفي ـ رحمه الله تعالى ـ على تعريفات القرآن الكريم التي أوردها الآمدي في كتابه الإحكام (١/ ١٦٠، حاشية رقم (١).

(٥) تقويم الأدلة (١/ ١٥٥).

(٦) وقد نسب عدد من الباحثين هذا التعريف للغزالي وبعضهم نسبه للسرخسي، والحق أن الدبوسي هو صاحب هذا التعريف.

وممن ارتضاه الغزالي (ت٥٠٥)[١]، وتابعه ابن رشد (ت٥٩٥)[٢]، وابن رَشِيْق (ت٦٣٢)[٣]، وبمعناه إلى حدٍّ كبير عرَّفه السرخسي (ت٤٨٣)[٤]، وابن الدهَّان (ت٥٩٢)[٥]، وابن جزي (ت٧٤١)[٦].

فقوله: **(ما نقِل إلينا بين دَفَّتَي المصاحف)** دفَّتا المصحف هما وجهاه من جانبيه وضِمَامتاه[٧]، يقال: حفظ ما بين الدَّفتين[٨].

وقوله: **(على الأحرف السبعة المشهورة)** هي الواردة في قول النبي ﷺ: «**إنَّ القرآن أُنْزِلَ على سبعة أحرف فاقْرَؤوا منه ما تَيَسَّرَ**»[٩]، وقد اختلف العلماء في المراد من نزول القرآن على سبعة أحرف على أقوال كثيرة وغير متقاربة، لكنها جزماً ليست هي القراءات السبع المشهورة كما هو متفق عليه عند السلف[١٠]، وإنما وقع الخلط عند بعضهم لتساوي العدد بين الأحرف والقراءات.

وقوله: **(نقلاً متواتراً)** علَّل الدبوسيُّ (ت٤٣٠) نفسُه تقييدَ الكتاب بالمتواتر بقوله: «لأن مادون المتواتر من الأخبار لا يبلغ مرتبة العِيَان... فلا يوجب الإيقان، فكتاب الله تعالى ما عُلِم يقيناً وأوجب علم اليقين؛ لأنه أصل الدين، وبه تثبت الرسالة، وقامت الحجة على بطلان الضلالة»[١١].

وفي قوله: **(متواتراً)** احتراز عما نُقل بطريق الآحاد؛ كقراءة عائشة ﵂: (فعدة من أيام أخر متتابعات)[١٢] في قضاء رمضان، وعما نقل بطريق الشهرة، كقراءة

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ١٩٣).

(٢) انظر: الضروري (٦٣).

(٣) انظر: لباب المحصول (١/ ٢٧٢).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٧٩).

(٥) انظر: تقويم النظر (١/ ٩٩).

(٦) انظر: تقريب الوصول (٢٦٨).

(٧) أي: دفتيه، وهما الوجهان مِن الجانبين. انظر: القاموس المحيط، (الدَّف)، (ص٨١٠)، والمصباح المنير، مادة: (د ف ف)، (١٩٦).

(٨) تاج العروس، مادة: (د ف ف)، (٢٣/ ٣٠٢).

(٩) أخرجه البخاري، رقم (٢٢٨٧). ومسلم، رقم (١٩٣٦).

(١٠) انظر نقْل الاتفاق على ذلك في: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/ ٣٩٠)، والإتقان، للسيوطي (١/ ٢٥٠).

(١١) تقويم الأدلة (١/ ١٥٦).

(١٢) أخرجه الدارقطني، رقم (٢٣١٥). وقال: هذا إسناد صحيح.
ووهم عبد العزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي (١/ ٢١)، والتفتازاني في شرحه لمتن =

عبد الله بن مسعود ﷺ في حدِّ السرقة: (فاقطعوا أيمانهما)[١]، وفي كفارة اليمين: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[٢].

وأما كون القرآن متواتراً ومن ثمَّ فلا يُطلق على غير المتواتر قرآناً فهو ما عليه جماهير العلماء، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة بتوسع في المسألة التالية حين الكلام عن القراءة الشاذة.

وما ذكره الدبوسي من تعريف للكتاب واعتراضات وإجابات عنها قد تابعه عليها السرخسي (ت٤٨٣)[٣] بنصه، والغزالي (ت٥٠٥)[٤] بمعناه، ويغلب على الظن أن الغزالي قد أفاد من الدبوسي، لورود ذكره في كتابه «المستصفى»[٥] دون السرخسي.

وكان الأصوب أن يقول الدبوسي في بداية تعريفه: (هو كلام الله) ليبين حقيقة الكتاب.

٢ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

وعرَّفه بتعريف مقارب لتعريف الدبوسي فقال: «أما الكتاب: **فالقرآن المنزل على رسول الله، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي ﷺ نقلاً متواتراً بلا شبهة**»[٦]، فعرَّف الكتابَ بـ**(القرآن المنزل)** وحَذَفَ (الأحرف السبعة المشهورة) ثم أضاف (بلا شبهة).

وقوله: **(المنزل)** ليخرج ما لم ينزل من كلام الله تعالى، وأما قول بعض الشرَّاح إن **(المنزل)** احتراز عن المعنى القائم بالذات، فهو جارٍ على مذهب

= التنقيح لصدرالشريعة (١/ ٦٤)؛ في نسبتهم هذه القراءة لأبيِّ بن كعب ﷺ.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٨/ ٤٠٨).
وثبتت هذه القراءة أيضاً عن أُبيِّ بن كعب ﷺ في الموطأ، برقم (٦٩٤)، وفي السنن الكبرى، للبيهقي، في الموضع السابق.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ورقمه (١٦١٠٣)، وابن جرير في تفسيره (٨/ ٦٥٢ ـ ٦٥٣)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٠/ ٦٠)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ٢٠٣).
وثبتت هذه القراءة أيضاً عن أُبيِّ بن كعب ﷺ، انظرها في الموطأ برقم (٦٩٤)، وفي السنن الكبرى، للبيهقي، في الموضع السابق.

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٨٠).

(٤) انظر: المستصفى (١/ ٩٣).

(٥) انظر: (٢/ ٣٠٨، و٢/ ٣٤٨).

(٦) تقويم الأدلة (١/ ١٥٨).

الأشاعرة والماتريدية من أن كلام الله ـ سبحانه ـ معنى قائم بالذات، غير حرف ولا صوت.. إلخ، وهو مذهب مخالف للكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف، والواجب حمل كلام المؤلف على المعنى الصحيح مادام محتملاً له، ولا يوجد ما يصرفه.

وقوله: **(بلا شبهة)** إما أن يكون تأكيداً للتواتر، أو بناء على جعل الجصاص المشهورَ أحدَ قسمي التواتر فاحتاج لنفي القرآنية عنه[1].

وممن ارتضى هذا التعريف بنصه، **الأخسيكثي** (ت٦٤٤)[2]، والخبازي (ت٦٩١)[3]، والنسفي (ت٧١٠)[4]، وكلهم من علماء الحنفية.

٣ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

عرَّفه بتعريف واضح فقال: «وكتاب الله تعالى هو: **المنقول إلينا بطريق التواتر، على وجه يوجب العلمَ المقطوعَ الذي لا يخامره[5] شك ولا شبهة، وهو المُثْبَت بين الدفتين**»[6].

٤ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

عرَّفه بأنه: «**المسمَّى بالقرآن، المنزل على نبينا محمد ﷺ**»[7].

٥ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

عرَّفه بتعريف مختصر لتعريف الغزالي (ت٥٠٥) الذي أخذه من الدبوسي(ت٤٣٠) فيقول: «**ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً**»[8]، وذكر ما قاله الغزالي حول هذا التعريف.

٦ ـ الآمدي (ت٦٣١).

أورد تعريف الدبوسي وفنَّده، ثم ارتضى تعريفه بـ: «**القرآن المنزل**»[9].

واحتراز الآمدي بالمنزل عن كلام النفس نابع من مذهبه الأشعري في هذه

---

(١) كشف الأسرار (١/ ٢٢).
(٢) انظر: المنتخب الحسامي (ص٢٣٣).
(٣) انظر: المغني في أصول الفقه (ص١٨٥).
(٤) انظر: المنار في أصول الفقه (ص٧١).
(٥) أي: لا يغطيه ولا يخالطه. انظر: مقاييس اللغة، مادة: (خمر)، (٢/ ٢١٥).
(٦) قواطع الأدلة (١/ ٣٣).
(٧) ميزان الأصول (٧٧).
(٨) روضة الناظر (١/ ١٩٩).
(٩) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٣٦٧).

المسألة؛ لأن كلام النفس عندهم لا يصح فيه التنزيل[١]، والقول بالكلام النفسي قول مخالف لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

٧ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

يعرِّفه بقوله: «**الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه**»[٢].

وأخذ بتعريف ابنِ الحاجب الطوفيُّ (ت٧١٦)[٣]، والسبكيُّ (ت٧٥٦)[٤].

إلى هنا ونحن نلاحظ نَفَسَ الدبوسي في جميع هذه التعريفات، حتى في مسألة الإعجاز التي أثبتها ابن الحاجب في تعريفه، فقد كانت مما تطرَّق إليه الدبوسي وناقشه في كتابه «تقويم الأدلة» وإن لم يرتضه.

٨ ـ أبو شامة المقدسي (ت٦٦٥).

وأبو شامة إضافةً لكونه من علماء أصول الفقه يعتبر من كبار علماء القراءات ومن أساطينهم، فنراه يقول في تعريفه للكتاب: «أما الكتاب **فهو القرآن وهو كلام الله سبحانه المتحدَّى بسورة منه**، وإن شئت قلت: **المأجور على تلاوته بكل حرف عشر حسنات**»[٥].

ويظهر أنه تعريف واحد، يكتفي بشطره الأول: (**كلام الله سبحانه المتحدَّى بسورة منه**)، ويخيرنا في إضافة (**المأجور على تلاوته بكل حرف عشر حسنات**) له.

فتعبيره بـ (**المتحدَّى بسورة منه**) لا يختلف عن تعبير ابن الحاجب (ت٦٤٦) قبله بـ (**الإعجاز**). وأبرز ما يميز هذا التعريف: أنه بيَّن حقيقة الكتاب، وأنه كلام الله تعالى. فينبغي الابتداء بتعريف الكتاب بأنه: كلام الله...

٩ ـ صفي الدين البغدادي (٧٣٩).

قال: «الكتاب هو **كلام الله ﷻ، وهو القرآن المتلو بالألسنة، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور**»[٦].

فأضاف: (**المتلو بالألسنة**)؛ أي: الكتاب هو هذا القرآن الذي نتلوه بألسنتنا، فكأن (ال) في قوله: (**المتلو**) للعهدية.

وتميز تعريفه بما تميز به تعريف أبي شامة؛ من تعريف الكتاب بأنه (كلام الله) إذ هو حقيقته.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٩).

(٢) مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٧٢).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٨).

(٤) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (١/ ١٩٠).

(٥) المحقق من علم الأصول (ص١٢٨).

(٦) قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص٣٦).

١٠ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

تعريفه أقرب ما يكون لتعريف ابن قدامة (ت٦٢٠) غير أنه أضاف **(المقروء)** فقال: «**الكتاب هو المقروء المنقول إلينا بين دفتي المصحف تواتراً**»[١]، **وقال تعليقاً على قوله: (المقروء)**: «فإن القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عز وعلا، ويطلق أيضاً على ما يدلُّ عليه وهو المقروء، فكأنه قيل: أيَّ المعنيين تريد؟ فقال: ما نقل إلينا... إلخ؛ أي: تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور»[٢].

وعلى كلامه ملحوظتان:

الأولى: قوله: (القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عز وعلا).

فيقال: الذي دلَّت عليه نصوص الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف أن القرآن جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره، وأن الله يتكلم بحرف وصوت يُسمِعه من يشاء من عباده، وما يزال متكلماً إذا شاء سبحانه، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً.

الثانية: قوله: (ويطلق أيضاً على ما يدلُّ عليه وهو المقروء).

فجعْلُه النظمَ دليلاً على المعنى، وأن كلام الله تعالى هو المعنى دون النظم، لا دليل عليه؛ بل ولم يقل به أئمة الحنفية كالبزدوي(ت٤٨٢)، والسرخسي (ت٤٨٣)، كما أنه مخالف لمذهب أهل السُّنَّة القائلين أن كلام الله هو النظم والمعنى جميعاً.

قال ابن تيمية: «إن القرآن كلام الله باتفاق المسلمين، فإنْ كان كلامُه هو المعنى فقط والنظمَ العربي الذي يدلُّ على المعاني ليس كلام الله؛ كان مخلوقاً خلقه الله في غيره، فيكون كلاماً لذلك الغير؛ لأن الكلام إذا خُلق في محلٍّ كان كلاماً لذلك الغير؛ فيكون الكلام العربي ليس كلام الله بل كلامَ غيره، ومن المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن الكلام العربي الذي بلَّغه محمدٌ ﷺ عن الله أعلم أمتَه أنه كلام الله لا كلام غيره؛ فإن كان النظم العربي مخلوقاً لم يكن كلام الله؛

---

(١) التنقيح بشرحه التوضيح (١/٢٦). (٢) التوضيح (١/٢٦).

فيكون ما تلقَّته الأمة عن نبيها باطلاً»[1].

١٠ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال: «الكتاب: القرآن، والمعني به هنا: **اللفظ المنزل على محمد ﷺ، للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته**»[2].

فأضاف قيداً جديداً في تعريف الكتاب بقوله: (**المتعبد بتلاوته**)، وذلك ليخرج الآيات المنسوخة[3].

١١ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

لم يرتض الزركشي تعريفاً مما سبق، فقال: «**هو الكلام المنزل للإعجاز بآية منه المتعبد بتلاوته**»[4]، فقال: (**بآيةٍ منه**) ولم يقُل بسُورَة كما ذَكَره الأصوليون[5]؛ لأنَّ أَقصَرَ السُّورِ ثَلاثُ آياتٍ، والتَّحَدِّي قد وقع بأقلَّ منها في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤][6].

١٢ ـ ابن الهمام (ت٨٦١).

عرَّفه بقوله: «الكتاب: **القرآن، وهو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر، المتواتر**»[7]، فأضاف وصفه بأنه (**عربي**)، ومنزل (**للتدبر**) و(**التذكر**)، وهي لزيادة التوضيح والتدبر والتفهم، وليست من ضروريات التعريف[8].

١٣ ـ ملا خسرو (ت٨٨٥).

أضاف ملا خسرو الجديد في تعريف الكتاب، وهي إضافة وردت عند البزدوي (ت٤٨٢) والسرخسي (ت٤٨٣) في أصولهما لكنهما جعلَاها في دَرَج الكلام، ولم يضمَّاها إلى صلب التعريف، وذلك هو وصفه للكتاب بأنه (نَظْم) حيث قال: «**الكتاب هو النظم المنزل على رسولنا محمد المنقول عنه تواتراً**»[9].

وأراد بـ(**النظم**): اللفظ الموضوع لمعنًى، مفرداً كان أو مركباً[10].

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٣٣).
(٢) جمع الجوامع (ص٢١).
(٣) انظر: تشنيف المسامع، للزركشي (١/ ٣٠٧).
(٤) البحر المحيط (١/ ٤٤١).
(٥) يقصد ابن الحاجب ومن تابعه.
(٦) البحر المحيط (١/ ٤٤٢).
(٧) التحرير بشرحه تيسير التحرير (٣/ ٣).
(٨) انظر: تيسير التحرير (٣/ ٣).
(٩) مرقاة الوصول (ص١٩).
(١٠) مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول (١/ ٩٣).

ومع أن علماء الحنفية المتقدمين عليه [(١)] ذكروا أن القرآن الكريم هو النظم والمعنى جميعاً؛ إلا أنا نجد ملا خسرو تبعاً لصدر الشريعة[(٢)] يصرُّ على أن القرآن الكريم هو النظم الدال على المعنى، وأنه وإن ورد عنهم أنه النظم والمعنى إلا أنهم يريدون النظم الدال على المعنى!! وظاهرٌ أن المسألة لها بعدٌ عقائدي، فمعلوم أن الأشاعرة والماتريدية[(٣)] يعتقدون أن هذا القرآن هو النظم المقروء، بمعنى: الحروف، وأما هذه المنظومة المقروءة التي يقرأها القارئون، ويسمعها السامعون، ويحفظها الحافظون فليست هي: كلام الله؛ لأن هذه حروف وأصوات، والحروف والأصوات من جنس كلام الناس، فالناس يتكلمون بحروف وبأصوات، وعليه فالقرآن الذي هو حقيقةً كلامُ الله هو المعنى الذي في نَفْس الله ﷻ، وليس هو هذا القرآن[(٤)]؛ إذ هو عند الأشاعرة والماتريدية عبارة وحكاية عن كلام الله تعالى.

وسبقت الإشارة إلى مخالفة هذا المعتقد للكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف.

الخلاصة:

١ ـ أن لفظ (الكتاب) مراداً به القرآن الكريم ورد في النصوص الشرعية وكلام الصحابة والتابعين.

٢ ـ أن جميع علماء الأصول قد أطبقوا على استعمال لفظ **(الكتاب)** بدلاً من **(القرآن)** حين تناولهم له في مباحث الأدلة أو غيرها، وأنهم أرادوا بـ**(الكتاب)**: **(القرآنَ الكريم)**، ولا يعني ذلك عدم ورود اسم **(القرآن)** في ثنايا تصانيفهم.

٣ ـ أن العلماء الذين عرَّفوا الكتاب الكريم أوردوا صفاتٍ له خاصةً به، تميِّزه عن غيره من الكتب السماوية المنزلة، والأحاديث القدسية والنبوية، ولم يقع اختلافٌ

---

(١) كالجصاص والبزدوي والسرخسي، انظر: الفصول (٢/٢٦٤)، وأصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (١/٢٣)، وأصول السرخسي (١/٢٨١ ـ ٢٨٢).

(٢) في التوضيح شرح التنقيح (١/٣٠ ـ ٣٢).

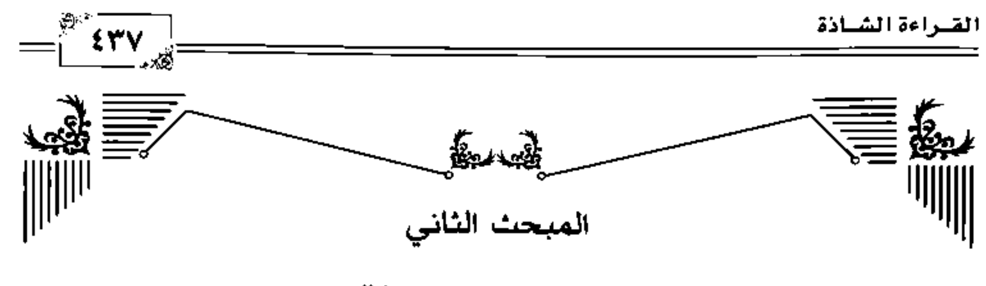
(٣) انظر: شرح المواقف، للإيجي (٨/٩١)، وشرح المقاصد، للتفتازاني (٣/١٠٦).

(٤) بتصرف يسير من شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (ص١٨٥)، وانظر في الرد على القائلين بأن كلام الله هو المعنى دون اللفظ: شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (ص٢٠٠) وما بعدها.

بينهم في تعيين وتحديد كتاب الله تعالى، وجميعهم نظر إليه من جانب يرى أنه هو الذي يميِّزه عن غيره، أو أنه أبرز صفاته أو خصائصه، وهذا من باب تنوع العبارة لا غير، وهذا من حفظ الله سبحانه لكتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من عزيز حميد.

٤ ـ أن اسم (الكتاب) من الأسماء المستقرة من حيث ما يقع عليه اسم كلام الله، وأنه نشأ واستقرَّ ولم تلابسه أدنى ملابسه معتبرة.





المبحث الثاني

القـــراءة الشـــاذة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(القراءة الشاذة) مركب وصفي من جزأَيْن.

فأما (**القراءة**) فإن القاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على جمعٍ واجتماعٍ، من ذلك القَرْية، سُمِّيت قريةً لاجتماع النَّاس فيها، ويقولون: قَرَيتُ الماء في المِقْراةِ: جمعتُه، وذلك الماءُ المجموع قَرِيٌّ... والمِقْراة: الجَفْنة، سمِّيت لاجتماع الضَّيف عليها، أو لِمَا جُمع فيها من طعام[1].

فالقراءة: مصدر قرأت أقرأ قراءةً.

جاء في «الصحاح»: قرأتُ الشيءَ قرآناً جمعتُه وضممتُ بعضَه إلى بعض، وقرأتُ الكتابَ قراءةً وقرآناً[2].

وأما (**الشاذة**) فإن الشين والذال أصل يدلُّ على الانفراد والمفارَقة[3].

قال في «اللسان»: شَذَّ الشَّيءُ يَشِذُّ شَذّاً وشُذوذاً ندر عن جمهوره... وسمى أهلُ النحو ما فارق ما عليه بقية بابه وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذّاً؛ حملاً لهذا الموضع على حكم غيره[4].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (**القراءة الشاذة**) من مصطلحات علم القراءات[5]، وتعود نشأة هذه

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (قري)، (٧٨/٥).

(٢) الصحاح، مادة: (قرأ)، (٦٤/١).

(٣) مقاييس اللغة، مادة: (شذ)، (١٨٠/٣).

(٤) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (شذذ)، (٤١٠/٣).

(٥) **علم القراءات**: علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً =

القراءات إلى ما هو معلوم من أن الكتاب الكريم أنزل على سبعة أحرف، تسهيلاً وتيسيراً من رب العالمين على هذه الأمة المرحومة، كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ: **«أُرْسِلَ إليَّ أن اقْرَأ القرآنَ على حَرْف، فَرَدَدْتُ إليه: أن هَوِّنْ على أُمَّتي، فَرَدَّ إليَّ الثانيةَ: اقرَأْهُ على حرفينِ، فرَدَدْتُ إليه: أن هوِّن على أمتي، فردَّ إليَّ الثالثةَ: اقرَأْهُ على سبعة أحرف، فلك بِكُلِّ رَدَّة رَدَدْتُكَها مسألةٌ تَسْألُنِيها، فقلتُ: اللَّهُمَّ اغفر لأمتي، اللَّهُمَّ اغفر لأمتي»**[(١)].

وقد قرأ النبي ﷺ بهذه الأحرف السبعة وأقرأها أصحابَه ﷺ[(٢)].

واستمرت الأمة في قراءة القرآن الكريم بهذه الأحرف السبعة أخذاً بالتلقِّي عن الصحابة ﷺ إلى عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان ﷺ، وحصل ما هو معلوم من جمعه الأمةَ على مصحف واحد بإجماع من الصحابة، خشيةً على الأمة من الافتراق والنزاع، الذي لحظه الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان ﷺ، حيث تنبَّه لبوادره ذلك الزمن بين مَسْلَمَة الفتوح الجدد، وقد حَمِدت الأمةُ صنيعَ عثمان بن عفان ﷺ ومن معه من الصحابة ﷺ، وسُمي المصحفُ الذي جَمَع الأمةَ عليه؛ ونسخ منه نسخاً أرسلها للبلدان بالمصحف العثماني، فكانت إحدى مناقبه العظيمة[(٣)].

وهذا الجمع على الصحيح من مذاهب العلماء أنه على أحد الأحرف السبعة[(٤)]، غير أن هذا الحرف الذي جُمع القرآنُ عليه قُرئ بقراءات متنوعة متعددة، تلقاها الصحابة الكرام ﷺ عن النبي ﷺ، وتناقل كثير من القرَّاء قراءاتٍ تلقَّوها عن الصحابة الكرام، يبدو أنها من الأحرف السبعة ظلَّ جمع من الصحابة يقرؤون بها، حيث كانت مكتوبة في مصاحفهم، أو لكونهم تلقَّوْها مشافهة عن النبي ﷺ، أو لما تتضمنه هذه القراءة من إضافة معنى...

= مع عزو كل وجه لناقله. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، للشيخ عبد الفتاح قاضي (ص٥١).

(١) أخرجه مسلم، رقم (٨٢٠).

(٢) انظر: البرهان، للزركشي (١/ ٣٠١)، والإتقان، للسيوطي (١/ ٢٥٠).

(٣) انظر: البرهان، للزركشي (١/ ٣٣٤)، والإتقان، للسيوطي (١/ ١٨١).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٣٩٥)، ومنجد المقرئين، لابن الجزري (ص١٨١).

وظلَّ العلماء يتناقلون القراءات مشافهة وسنداً، وبدأ حذَّاقٌ منهم في القرنين الثاني والثالث بنقد بعض القراءات المتناقَلة؛ لفقدانها أوصافاً لا تخرج عن **ثلاثة أمور**:

الأول: مخالفة القراءة إجماعَ القراء، وقد يردُّونها لقلة من قرأ بالقراءة، وهو السبب الأكثر عندهم.

الثاني: مخالفتها للعربية.

الثالث: مخالفتها رسم المصحف.

كلُّ هذا النظر من الأئمة في قبول وردِّ في القراءات[1]، أما نفس كتاب الله فلا خلاف في حفظه وعدم تطرق النقص أو الزيادة إليه عند جميع الأمة، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

ومن المهم أيضاً أن نعلم أن ردَّها من بعض العلماء لا يعني اطِّراحَها وعدم الاعتناء بها؛ بل كانت محل اهتمامهم وعنايتهم، لما فيها من مادة علمية ثَرَّة في اللغة والتفسير والأحكام.

ويظهر أن وصف بعض القراءات بالشذوذ قليل جدّاً في القرنين الثاني والثالث[2].

وأول ورود لهذا المصطلح وقع عند اثنين من القراء الكبار، وهما:

١ ـ الإمام أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤) فقد قال له رجل: كيف **تقرأ** ﴿لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٢٥ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٢٦﴾ [الفجر: ٢٥، ٢٦]؟ فقال أبو عمرو: ﴿لَّا يُعَذِّبُ﴾. فقال له الرجل: كيف وقد جاء عن النبي ﷺ بالفتح؟ فقال له أبو عمرو: «لو سمعتُ الرجل الذي قال: سمعت النبي ﷺ ما أخذته عنه! وتدري ما ذاك؟ لأني أتهم الواحد **الشاذ** إذا كان على خلاف ما جاءت به العامة»[3].

---

(١) وهناك فرق بين القرآن والقراءات، قال الزركشي (ت٧٩٤): «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان: **فالقرآن** هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز. **والقراءات** هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما». البرهان (١/ ٤٦٥).

(٢) فكثير من المصنفات التي ألفت في هذين القرنين ذكرت جمعاً من القراءات دون وصف لها بالشذوذ مع أنهم قد يردونها أو يضعفونها، مع أنها وصفت لاحقاً بالشذوذ بالإجماع.

(٣) منجد المقرئين، لابن الجزري (ص٢٠٨)، وقد علق ابن الجزري على كلام أبي عمرو بن =

٢ ـ الإمام نافع المدني (ت١٦٩) فقد روي عنه أنه قال: «أدركتُ عِدَّةً من التابعين، فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم، فأخذته، وما شذَّ فيه واحدٌ تركته، حتى أَلَّفْتُ هذه القراءةَ في هذه الحروف»[1].

ويلاحظ أن نظر الإمامين ـ رحمهما الله ـ منصب على السند هنا.

ووقع في كلام الفرَّاء (ت٢٠٧) ذِكْرٌ للشذوذ في بضعة مواضع، **وهو بهذا يعتبر أول من وصف شيئاً من القراءات بالشذوذ ممن وصلت مصنفاته إلينا**، فقد قال تعليقاً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ﴾ [يوسف: ٨١]: «ويُـقرأ (سَرِّق) ولا أشتهيها؛ لأنها **شاذَّة**»[2].

وفي موضع يعلل وصفه لقراءةٍ بالشذوذ فيقول: «والقراء مجتمعة على نصب النون في ﴿نَّتَّخِذَ﴾ [الفرقان: ١٨][3] إلا أبا جعفر المدني فإنه قرأ (أن نُتَّخَذَ) بضم النون... فلو لم تكن في الأولياء (مِن) كان وجهاً جيِّداً، وهو على **شذوذه** وقلَّة من قرأ به؛ قد يجوز على أن يجعل الاسم في ﴿مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الفرقان: ١٨] وإن كانت قد وقعت في موقع الفعل، وإنما آثرت قول الجماعة؛ لأن العرب إنما تُدخِل (مِن) في الأسماء لا في الأخبار»[4]، فنجده يعلل الشذوذ بقلة الناقلين ومخالفته للعربية.

وكذلك ورد اللفظ عند ابن قتيبة (ت٢٧٦) في كتابه «غريب الحديث»، فقد قال عن قراءة من قرأ (الرَّشَّاد)[5]: «إنها قراءة **شاذة** غير مستعملة»[6].

ووصفه لها بالشذوذ مبنيٌّ على مخالفتها لقواعد العربية؛ لأن (أفْعَل) لا تأتي على وزن (فَعَّال) كما ذكر، ومبنيٌّ على مخالفتها ما عليه القراء، فهي قراءة غير مستعملة.

وهذا ابن جرير الطبري (ت٣١٠) شَذَّذَ بعض القراءات في تفسيره، ومن ذلك

= العلاء بقوله: «قال الشيخ أبو الحسن السخاوي: وقراءة الفتح ثابتة أيضاً بالتواتر. قلت ـ القائل ابن الجزري ـ: صدق؛ لأنها قراءة الكسائي».

(١) السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ص٦١)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (٣/ ٣٣٧).

(٢) معاني القرآن، للفراء (١/ ٣٩٩).

(٣) يريد في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الفرقان: ١٨].

(٤) السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ص٦١).

(٥) من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٣٨﴾ [غافر: ٣٨].

(٦) غريب الحديث، لابن قتيبة (٢/ ١٤٥).

قوله: «وإنْ كنتُ أُحبُّ لقارِئه أن لا يَعْدُو في قراءته إحدى القراءتينِ اللتينِ ذَكَرْتُ: مِنْ قراءة أهلِ المدينة، والأخرى التي عليها جمهورُ قرَّاء الكوفيين؛ لأنَّ ذلك هو القراءةُ المعروفةُ في العامَّة، والأخرى: أعني قراءة من قرأ ذلك: (ما تُنَزَّلُ)[1]، بضمِّ التاء مِنْ تُنَزَّلُ، ورفْع الملائكة شَاذَّةٌ، قليلٌ مَنْ قرأ بها...»[2].

فقلة ناقليها هو سبب القول بشذوذها عنده.

ويقول: «وكذلك الواجب في كلِّ ما اتَّفَقَتْ معانيه واخْتَلَفَتْ في قراءته القرَّاءُ ولم يكن على إحدى القراءتينِ دَلالةٌ تَنْفَصلُ بِها من الأخرى غير اختلاف خَطِّ المصحف، فالذي ينبغي أنْ تُؤْثَرَ قراءتُه منها ما وافَقَ رَسْمَ المصحف»[3].

فهو أول من أشار لمسألة الاعتداد برسم المصحف تصريحاً.

أما أول من ذُكِرَ عنه الاهتمام بالقراءات الشاذة على وجه الخصوص فهو هارون بن موسى الأعور (قبل المئتين) فقد نقل ابن الجزري (ت٨٣٣) عن أبي حاتم السجستاني (ت٢٥٥) أنه قال: «كان أولَ من سمع بالبصرة وجوه القراءات، وألفها وتتبع **الشاذ** منها»[4].

وأما أسباب ظهور هذا المصطلح؛ فمن المعلوم أن القراءات القرآنية كثيرة جدّاً، لكن لما أجمع الصحابة زمن عثمان ﷺ على القراءة بحرف واحد من الأحرف السبعة؛ تركت الأمة القراءة بما سوى ما أجمع عليه الصحابة، إلا ما كان لغرض معين من قراءة أحدهم لنفسه، أو للتعليم لزيادة في المعنى، أو نحو ذلك، ولكن بدأ الإقراء بالمصحف العثماني يزداد ويفشو وتقل القراءة بما سواه وتضمحل؛ بل وظهر من يقرأ بقراءة غير صحيحة لكونها لم تنقل عن الصحابة، ومن المعلوم أن القراءة سُنَّة متَّبعة، هنا بدأ تمحيص القراءات والحرص على ضبط القراءة الصحيحة بضوابط معينة ودقيقة، وإخراج ما عداها وتسميته بـ (القراءة الشاذة).

---

(١) من قوله تعالى: ﴿مَا نُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذًا مُّنظَرِينَ ۝٨﴾ [الحجر: ٨].

(٢) تفسير الطبري (١٤/١٧).

(٣) المرجع السابق (٣/٦٠٧).

(٤) غاية النهاية، لابن الجزري (٢/٣٤٨).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عرفنا أن تشذيذ القراءات بدأ في القرنين الثاني والثالث، لكن دون أن يرتقي ذلك لأن يكون له مصطلح علمي خاص به.

وقد بدأ بتأليف ابن مجاهد (ت٣٢٤) كتاب «السبعة في القراءات»، الذي ذهب فيه إلى أن ما عدا قراءةَ السبعةِ القُرَّاءِ شاذةٌ[1].

وفي ذلك يقول ابن جني (ت٣٩٢) عن صنيع ابن مجاهد: «أَلَّف ابن مجاهد على رأس المئة الثالثة من الهجرة كتاب القراءات السبع، فانقسمت القراءات إلى **شاذة** وغير شاذة، وغلب وصف **الشاذ** على ما عدا القراءات السبع»[2].

والذي يظهر أنه إن عنى بزمن تمحيص القراءات وقبولها أو ردِّها؛ فهو في القرنين الثاني والثالث، ولكن لا يُعرف متى على وجه التحديد، وكان معيار العلماء في ذلك ما سبق من الضوابط الثلاثة.

أما متى عُيِّنت قراءاتٌ بعينها فجعلت مقبولة وأخرى شاذة؟ فهذا بالفعل حصل على يد ابن مجاهد حيث حدثت نقلة في علم القراءات على يده، حين ألف كتابه «السبعة في القراءات»، واعتمد قراءةَ سبعة من كبار القراء، وجعل قراءاتِهم متواترةً وما عداها شاذة، فكان هذا الضابط عنده وعند جمع من القراء بعده.

وكذا حين ألف كتاباً مستقلاً في القراءات الشاذة سماه: «الشواذ»، فكان إيذاناً ببدء التصنيف في هذا الفرع من علوم القراءات.

ويظهر أن بداية الإشارة لأركان القراءة المقبولة كانت من الإمام **مَكِّي بن أبي طالب** (ت٤٣٧)، حيث قال: «ما صحَّ سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خطَّ المصحف؛ فهو من السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً متفرِّقين أو مجتمعين، فهذا هو الأصل الذي بني عليه قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف فاعرفه وابْنِ عليه»[3].

وجاء بعده الإمام أبو شامة (ت٦٦٥) فأشهر هذه الضوابط حيث قال: «وذكر المحققون من أهل العلم بالقراءة ضابطاً حسناً في تمييز ما يعتمد عليه من القراءات

---

(١) السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ص٦١).

(٢) المحتسب، لابن جني (١/١١).

(٣) الإبانة عن معاني القراءات (ص٩٠ ـ ٩١).

وما يطرح، فقالوا: كل قراءة ساعدها خطُّ المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصيح من لغة العرب؛ فهي قراءة صحيحة معتبرة، فإن اختلَّ أحد هذه الأركان الثلاثة[1] أُطلق على تلك القراءة **شاذة** أو ضعيفة»[2].

والذين لم يشترطوا التواتر واكتفوا بصحة السند ـ ولو كان مروياً عن طريق الآحاد ـ وتلقي العلماء للقراءة بالقبول اعتبروا موافقة العربية، ورسم المصحف.

هذا عند علماء القراءات، **أما علماء الأصول فإنهم اعتبروا التواتر ابتداءً**، فكل ما لم يتواتر من القراءات حكموا عليه بالشذوذ ومن ثمَّ عدم قرآنيّته، وبالنظر لتمثيلهم للقراءات الشاذة أيقنَّا أنهم يقصدون أيضاً ما خالف رسم المصحف، فكل أمثلتهم تدلُّ على ذلك، غير أن تنظيرهم للمسألة لا يمنع من تطبيق ما كتبوه في المسألة على القراءات الشاذة التي وردت موافقة لرسم المصحف.

ونستطيع تقسيم علماء الأصول من حيث تناولهم مصطلح (القراءة الشاذة) باسمه أو اسم آخر في مؤلفاتهم الأصولية إلى أقسام خمسة:

الأول: من أوردها بمصطلح **القراءة أو القراءات الشاذة**:

كالجويني (ت٤٧٨)[3]، وهو أول أصولي يدخلها للكتب الأصولية بهذا الاسم، والسمعاني (ت٤٨٩)[4]، والغزالي (ت٥٠٥)[5]، وابن العربي (ت٥٤٣)[6]، وابن جزي (ت٧٤١)[7]، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)[8]، والإسنوي (ت٧٧٢)[9]، والزركشي (ت٧٩٤)[10]، والمرداوي (ت٨٨٥)[11].

الثاني: من عبَّر عنها بـ «ما نُقل إلينا عن طريق الآحاد»، أو نعَتَها بـ «ما لم ينقل إلينا بالتواتر» ونحو ذلك:

كالجصاص (ت٣٧٠)[12]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[13]، والآمدي

---

(١) يسمونها أركاناً تارة، وضوابط تارة، وأوصافاً تارة، والمعنى عندهم واحد.
(٢) شرح الشاطبية المسمى: إبراز المعاني من حرز الأماني ٥).
(٣) انظر: البرهان (١/ ٤٢٧).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٣/ ٥٩).
(٥) انظر: المستصفى (١/ ١٩٤).
(٦) انظر: المحصول (ص١٢٠).
(٧) انظر: تقريب الوصول (ص٢٧١).
(٨) انظر: التوضيح (١/ ٢٦).
(٩) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص١٤١).
(١٠) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٧٤).
(١١) انظر: التحبير (٣/ ١٣٦٧).
(١٢) انظر: الفصول (١/ ١٩٨).
(١٣) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٦٩).

(ت٦٣١)[١]، والنسفي (ت٧١٠)[٢]، والطوفي(ت٧١٦)[٣]، والبخاري (ت٧٣٠)[٤]، والتلمساني (ت٧٧١)[٥].

الثالث: من عبَّر عنها بـ «ما انفرد به بعض الصحابة كأُبَيٍّ بن كعب، وابن مسعود»، أو قراءة فلان من الصحابة.

كأبي يعلى (ت٤٥٨)[٦]، والشيرازي (ت٤٧٦)[٧]، وابن عقيل (ت٥١٣)[٨]، والخبازي (ت٦٩١)[٩]، والتفتازاني(ت٧٩٣)[١٠].

الرابع: من مثَّل لها فقط.

كالدبوسي (ت٤٣٠)[١١]، وابن حزم (ت٤٥٦)[١٢]، والبزدوي (ت٤٨٢)[١٣].

الخامس: من لم يتطرَّق إليها تماماً.

كابن القصار (ت٣٩٧)، والباقلاني (ت٤٠٣)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦)، والباجي (ت٤٧٤)، وأبي الخطاب (ت٥١٠)، وابن بَرْهان (ت٥١٨)، والسمرقندي (ت٥٣٩)، والسُّهْرَوَرْدي (ت٥٨٧)، والرازي (ت٦٠٦)، والأخسيكثي (ت٦٤٤)، والقرافي (ت٦٨٤)، والبيضاوي (ت٦٨٥)، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)، والصفي الهندي (ت٧١٥).

ومما سبق نلحظ أن جميع الأصوليين في الأقسام الأربعة الأولى كان نظرهم منصباً على مسألة عدم تواتر سند القراءة، مما أدى لوصفها بالشذوذ، أو عدم ارتقائها لشرط القرآن الكريم الذي أطبقوا على تواتره، مع أن جميع الأمثلة التي أوردوها للقراءة الشاذة خالف رسمُها رسمَ المصحف، لكن لم يتطرَّقوا لهذا الأمر.

وعليه فالقراءة الشاذة التي هي محلُّ نظر جمهور الأصوليين هي: ما لم يبلغ رواتها عدد التواتر، وهي القراءة الشاذة عند جمهور علماء القراءات الذين اعتبروا التواتر من أوصاف القراءة المتواترة أو شروطها أو ضوابطها.

---

(١) انظر: الإحكام (١/ ٥٢٥).
(٢) انظر: كشف الأسرار (١/ ١٨).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٥).
(٤) انظر: كشف الأسرار (١/ ٢١).
(٥) انظر: مفتاح الوصول (ص٣٠٤).
(٦) انظر: العدة (٣/ ٨٨٥).
(٧) انظر: التبصرة (ص٣٢٢).
(٨) انظر: الواضح (١/ ٢٤٧).
(٩) انظر: المغني (ص١٨٥).
(١٠) انظر: التلويح (١/ ٦٤).
(١١) انظر: تقويم الأدلة (١/ ١٦٠).
(١٢) انظر: الإحكام، لابن حزم (٤/ ١٧٠).
(١٣) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ١٩٠).

ولكنها أخص منها عند جمع من القراء، وهم من لم يشترط التواتر لنقلها، إلا إذا نظرنا إلى تطبيقات الأصوليين للقراءات الشاذة، حيث إن جميعها مخالِفة للرسم العثماني، وعندها فهي منطبقة على ما ذكره أصحاب هذا الرأي من علماء القراءات.

وأول من توسع من الأصوليين في بيان المقصود بالقراءة الشاذة ابن جزي (ت٧٤١)، فقد فسَّر القراءة الشاذة بما فسَّرها به علماء القراءات، حيث اشترط للقراءة المقبولة شروطاً ثلاثة، **أحدها**: أن يوافق خطها خط المصحف، **ثانيها**: أن تنقل نقلاً صحيحاً مشهوراً، **ثالثها**: أنْ توافق كلام العرب، ولو في بعض اللغات، أو على بعض الوجوه[١].

وبعده: الزركشي (ت٧٩٤)، فقد فصَّل في القراءة الشاذة ـ على إيجاز في ذلك ـ من ناحية التعريف بها وبيان المقصود بها وتعيينها، فقال في تعريفها اصطلاحاً: «**إنها عكسُ المتواترِ**»، وبيَّن أنَّ المتواتر: «**قراءةٌ ساعدها خَطُّ المصحف، مع صحَّة النقلِ فيها، ومجيئُها على الفصيح من لغة العرب**»[٢].

وهذا مما استقاه الزركشي من كتب القراءات وعلوم القرآن، ولا غرو فهو مؤلف «البرهان في علوم القرآن»، الكتاب العمدة في بابه.

وتفسير ابن جزي (ت٧٤١) والزركشي (ت٧٩٤) للمتواتر بما ذكراه محاولة منهما للتوفيق بين ما ذكره علماء القراءات والأصوليون.

وقد تسرَّب هذا التفسير للقراءة الشاذة إلى بعض كتب علماء الأصول المتأخرين كأمير بادشاه (ت٩٧٢)[٣]، والشوكاني (ت١٢٥٠)[٤].

وعرفنا فيما سبق أن الأصوليين متفقون على أن القراءة الشاذة ما لم تنقل إلينا عن طريق التواتر، ولكن مَن عـيَّنها منهم اختلف في تعيينها، **على قولين**:

القول الأول: أنها ما عدا القراءات السبع المشهورة.

ذكر هذا القول ابن السبكي (ت٧٧١) ولم ينسبه لأحدٍ من الأصوليين[٥]،

---

(١) انظر: تقريب الوصول (ص٢٧١ ـ ٢٧٢).

(٢) البحر المحيط (١/٤٧٤).

(٣) انظر: تيسير التحرير (٣/٦).

(٤) انظر: إرشاد الفحول (١/١٤٦).

(٥) انظر: جمع الجوامع (ص٢١).

ونسبه البناني للفقهاء[١]، واختاره النووي (ت٦٧٦)[٢]، والبرماوي (ت٨٣١)[٣].

القول الثاني: أنها ما عدا القراءات العشر.

وهو قول السبكي (ت٧٥٦)[٤]، وابنه تاج الدين (ت٧٧١)[٥]، والزركشي (ت٧٩٤)[٦]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٧].

ولم يفصِّل الأصوليون بذكر الأدلة، إلا أن الجدير بالذكر هو أن القول الأول بعيد جدّاً؛ إذ القراءات الثلاث الزائدة لا تقلُّ شهرةً عنها، وقد تلقتها الأمة بالقبول، وما تزال الأمة تقرأ بها؛ بل القراءات الصحيحة المقبولة أكثر من ذلك، فلم يحصرها أحد، إلا أن القراءات العشر هي التي وصلت إلينا بأسانيد صحيحة قبلتها الأمة، واندثر كثير من غيرها، لحكمةٍ الله يعلمها؛ ولذا يقول ابن الجزري (ت٨٣٣): «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحَّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردُّها ولا يحلُّ إنكارها؛ بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختلَّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة، أم عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف»[٨].

ومما سبق: يظهر لنا أن الأصوليين متفقون على أن القراءة الشاذة ليست قرآناً؛ وذلك لفقدها شرط التواتر، ولكونها تخالف رسم المصحف[٩]؛ بل نُقل الإجماع

---

(١) انظر: حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (١/ ٢٣١).
(٢) انظر: التبيان في آداب حملة القرآن (ص٧٥).
(٣) نقله عنه المرداوي في التحبير (٣/ ١٣٨٦).
(٤) نقله عنه ابنه تاج الدين في جمع الجوامع (ص٢١).
(٥) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٦) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٧٤).
(٧) انظر: التحبير (٣/ ١٣٨٦).
(٨) منجد المقرئين، لابن الجزري (ص٧٩).
(٩) هذا بالنسبة للقراءات الشاذة التي يوردها الأصوليون في كتبهم، فإنها جميعها تخالف رسم المصحف، أما بالنسبة للقراءات الشاذة التي يوردها علماء القراءات فإنها قد تخالف رسم المصحف وقد لا تخالفه، فيكون تشذيذها لسندها، كالأربع الزائدة على العشر.

على عدم جواز القراءة بها في الصلاة[1]؛ لكون القراءة الشاذة ليست قرآناً؛ لأنها غير متواترة.

لكن لا يُسلَّم هذا الإجماع، فقد رُوي عن الإمام أحمد (ت٢٤١) جواز القراءة بها في الصلاة إذا صحَّ سند القراءة[2]، وممن اختار هذا القول ابن تيمية (ت٧٢٨)[3]، واستدلَّ بصحة صلاة الصحابة بعضهم خلف بعض، وأنه لم يزل المسلمون يصلون خلف أصحاب القراءات الشاذة الأربع الزائدة عن العشر، ولم ينكر ذلك عليهم منكر[4].

الخلاصة:

١ ـ أول من وصف بعض القراءات بالشذوذ هو الفرَّاء (ت٢٠٧).

٢ ـ أول من أدخل مصطلح القراءة الشاذة إلى كتب الأصول هو الجويني (ت٤٧٨).

٣ ـ انصبَّ اهتمام الأصوليين على سند القراءة الشاذة، وكان محلَّ بحثهم.

٤ ـ اختلفت تعبيرات الأصوليين عن القراءة الشاذة، مع اتفاقهم على أنها القراءة التي لم يبلغ سندها التواتر.



(١) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (٤/٢٧٨ ـ ٢٧٩).

(٢) انظر: المغني (٢/١٦٦)، وكشاف القناع للبهوتي (١/٣٤٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/٣٩٤).

(٤) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.





المبحث الثالث

المحكم

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(المُحكَم) اسم مفعول من الفعل حَكَمَ يحْكُم.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع»(١)، «وأحْكَمَهُ: أتقنه فاستحكم ومنعه من الفساد»(٢).

وأُحْكِم فهو مُحكَم؛ أي: لا اختلاف فيه ولا اضطراب(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(**المحكم**) من المصطلحات الأصولية التي بحثها جمع من الأصوليين في دلالات الألفاظ(٤)، ومنهم من جعله ضمن مباحث دليل الكتاب(٥)، ومنهم من رأى بحثه في المبادئ اللغوية(٦).

ولم يبحثه غالب أصولي المالكية في كتبهم المفردة(٧).

ومصطلح (**المحكم**) ورد في الكتاب الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (حَكَمَ)، (٢/ ٩١).

(٢) القاموس المحيط، (الحكم)، (ص١٠٩٥).

(٣) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، مادة: (حَكَمَ)، (١/ ٤١٩).

(٤) كالحنفية، وابن العربي، انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (١/ ٢٨)، وأصول السرخسي (١/ ١٦٣)، والمحصول، لابن العربي (٨٢).

(٥) وهم غالب مدرسة المتكلمين، انظر: المستصفى (١/ ٢٠٢)، والإحكام، للآمدي (١/ ٣٧٨).

(٦) كالرازي في المحصول (١/ ٢٣١).

(٧) كمقدمة ابن القصار، وإحكام الفصول، وتقريب الوصول، ومفتاح الوصول.

﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْءَايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ۝٥٨﴾ [آل عمران: ٥٨] فالقرآن الكريم محكم كلُّه، بمعنى اتصافه بالإتقان وحسن الترتيب، وثبوت الفصاحة والبلاغة، والانتهاء إلى أقصى درجات الجزالة[١]، فلا يقع فيه تفاوت بوجه من الوجوه[٢]، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥].

هذا هو معنى الإحكام في الآيات التي تصف الكتاب الكريم أو آياته بأنه كلَّه محكمٌ، وسماه بعض العلماء: الإحكام العام[٣].

ويأتي وصف الإحكام بمعنىً آخر أخص، وهو ما قابل المنسوخ، فيكون المحكم بمعنى غير المنسوخ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٢﴾ [الحج: ٥٢].

فـ(**المحكم**) هنا يقابل (**المنسوخ**)[٤]، ولكن النَّسْخ هنا رَفْعُ ما ألقاه الشيطان، لا رَفْعُ ما شرعه الله[٥]، فـ (يُحكم) هنا بمعنى: يُثبت[٦].

وأما نسخ ما شرعه الله فكما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ ۙ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ ۝٢٠﴾ [محمد: ٢٠]، فالسورة المحكمة هنا: غير المنسوخة، كما فسَّرها بذلك جمع من علماء التفسير[٧].

---

(١) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان، للأبياري (٢/ ١٩١).
(٢) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٤٥٠)، وانظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ٧٢).
(٣) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان، للأبياري (٢/ ١٩١)، والتدمرية (ص١٠٥)، والموافقات (٣/ ٣٠٥).
(٤) وقصر الشاطبي الإحكام الخاص على خلاف المنسوخ. انظر: الموافقات (٣/ ٣٠٥).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٢). (٦) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢٢٨).
(٧) انظر: تفسير الطبري (٢١/ ٢١٠).
قال أبو حيان: وإحكامها كونها لا تنسخ، قال قتادة: كل سورة فيها القتال، فهي محكمةٌ من القرآن، لا بخصوصية هذه الآية، وذلك أن القتال نسخ ما كان من المهادنة والصلح، وهو غير منسوخ إلى يوم القيامة. البحر المحيط، لأبي حيان (٩/ ٤٧٠).

وقد روي عن النبي ﷺ ـ بإسناد ضعيف ـ قوله: «**العِلمُ ثلاثة وما سوى ذلك فهو فَضْلٌ: آيةٌ محكَمة، أو سُنَّة قائمة، أو فريضة عادلة**»(١).

قال الخَطَّابي (ت٣٨٨): «والآية المحكمة: هي كتاب الله، واشترط فيها الإحكام؛ لأن من الآي ما هو منسوخ لا يُعمل به، وإنما يعمل بناسخه»(٢).

وقال ابن الأثير (ت٦٠٦): «هي التي لا اشتباه فيها ولا اختلاف، أو ما ليس بمنسوخ»(٣).

وقد ورد عن ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ﴾ [النساء: ٨] قال: «هي مُحكمةٌ وليست بمنسوخة»(٤).

فقابَل بين المحكم والمنسوخ مما أنزله الله.

وهذا التقابل بين المنسوخ والمحكم يرجع إلى التشابه من وجه، وهو أن المنسوخ فيه تشابه، خاصة إذا عرفنا أن **النسخ في اصطلاح السلف أعمُّ من معناه في اصطلاح المتأخرين**، وفي ذلك يقول ابن تيمية (ت٧٢٨): «وهذا النوع من الإحكام يكون في التنزيل، فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان، فالمحكم: المنزَّل من عند الله، أحكمه الله؛ أي: فصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه، فإن الإحكام هو الفصل والتميز والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه؛ ولهذا دخل فيه معنى المنع كما دخل في الحدِّ، فالمنع جزء معناه، لا جميع معناه»(٥).

ويأتي الإحكام في مقابل التشابه، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) أخرجه أبو داود، رقم (٢٨٨٥). وابن ماجه، رقم (٥٤). والحديث ضعفه الذهبي في تلخيص مستدرك الحاكم (٤/ ٣٣٢).

(٢) معالم السنن (٤/ ٨٩).

(٣) جامع الأصول (٨/ ١٠).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٤٣٠٠).

(٥) رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل في مجموع فتاواه (١٣/ ٢٧٤)، وقوله رحمه الله: (فالمنعُ جزءُ معناه لا جميعُ معناه)؛ أي: فهذا النوع من الإحكام ليس مجرد منع؛ بل منع مخصوص، هو المنع من الفساد.

وهذا هو الإحكام الخاص، وهو النوع الذي اختلف في معناه العلماء، وبحَثه الأصوليون في كتبهم.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

أشرنا لنشأة (**المحكم**) وأنه ورد في الكتاب الكريم، ووقع في كلام بعض الصحابة ﷺ، وقد فصَّل العلماء في معانيه، وأَوْلَوه عناية كبيرة، سواء علماء التفسير أو علماء أصول الفقه.

وقد كثر الخلاف بين العلماء ـ ومنهم الأصوليون ـ في المراد بالمحكم على أقوال كثيرة، ذكرت في كتب التفسير وأصول الفقه.

ولعلنا نقتصر على ما بحثه علماء الأصول، لكون تعريفات (المحكم) عند المفسرين يغلب عليها التمثيل.

وبما أن للحنفية منحىً يختلف عن الجمهور في تناولهم لمصطلح (**المحكم**)؛ فمن المناسب إرجاؤه حتى نعرض لمنحى الجمهور أولاً.

أما **الجمهور** فإن كتاب الله عندهم منه المحكم ومنه المتشابه، على ما جاء في الآية الكريمة، ونادراً ما يصفون شيئاً من الأحاديث النبوية بأنه محكم، ولا كلامَ أحد من المكلفين ولو تعلق به حكم شرعي، وقد اختلفت تعبيراتهم حول معناه إلى أقوال عدة:

الأول: أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً.

وهو قول الإمام الشافعي (ت٢٠٤)[1].

الثاني: أن المحكم الذي ليس فيه اختلاف.

وهو قول الإمام أحمد (ت٢٤١)[2].

ووضحه أبو يعلى (ت٤٥٨) بأنه: ما استقلَّ بنفسه، ولم يحتج إلى بيان[3].

فالمحكمات من الآيات هي المفسرة المستغنية في معرفة معانيها عما يفسرها.

---

(١) بحسب ما نقله عنه الماوردي في تفسيره (٥/ ٣٦٩).

(٢) نقله عنه أبو يعلى في العدة (٢/ ٦٨٥).

(٣) العدة (٢/ ٦٨٤).

واختار هذا الرأي أبو يعلى (ت٤٥٨)[١]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[٢]، وابن عقيل (ت٥١٣)[٣]، وهو أيضاً اختيار ابن العربي (ت٥٤٣)[٤].

وهذا الرأي بمعنى سابقه.

الثالث: أن وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين:

١ ـ أنه مفيد لمعناه وكاشف له كشفاً يزيل الإشكال ووجوه الاحتمال، وهذا المعنى موجود في كلام الله ﷻ وكثيرٍ من كلام الخلق، فيجب وصفه بأنه محكم على هذا التأويل.

٢ ـ أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه (محكم)؛ أي: محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه، فكل كلام هذه سبيله فإنه يوصف بأنه «محكم» وإن احتمل وجوهاً والتبس معناه، وما فسد نظمه وتَثَبَّجَ[٥] واختلَّ عن وجهه وسننه وصف بالفساد لا بالتشابه[٦].

وهو رأي الباقلاني (ت٤٠٣)[٧]، وتابعه على ذلك الغزالي (ت٥٠٥)[٨]، والآمدي (ت٦٣١)[٩].

الرابع: أن المحكم هو كل ما عُلم معناه، وأُدرك فحواه.

وهو قول الجويني (ت٤٧٨)[١٠].

الخامس: أن المحكم هو المتضح المَعْنى.

وهو قول ابن الحاجب (ت٦٤٦)[١١]، وتابعه: الطوفي (ت٧١٦)[١٢]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[١٣]، وابن اللحام (٨٠٣)[١٤]، والمرداوي (ت٨٨٥)[١٥].

---

(١) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٢) انظر: التمهيد (٢/ ٢٧٦).
(٣) انظر: الواضح، لابن عقيل (٤/ ٥).
(٤) انظر: المحصول (ص٨٦).
(٥) ثَبَّجَ الكتابَ والكلام تثبيجاً، إذا لم يبيِّنه. الصحاح، مادة: (ثبج)، (١/ ٣٠١).
(٦) التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).
(٧) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٨) انظر: المستصفى (١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣).
(٩) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٥٣٩ ـ ٥٤٢).
(١٠) انظر: البرهان (١/ ٢٨٤).
(١١) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٨٦).
(١٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٣).
(١٣) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٣١٦).
(١٤) انظر: المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام (ص٧٣).
(١٥) انظر: التحبير (٣/ ١٣٩٥).

وهو بمعنى القول الأول والثاني والرابع.

السادس: أن المحكم هو ما أَطْلَعَ اللهُ العلماءَ عليه، وأوقفهم على المراد به[(١)].

وهو رأي السمعاني (ت٤٨٩)[(٢)]، ويمكن ردُّ هذا القول إلى القول السابق.

السابع: أن المحكم جنس لنوعين: النص والظاهر؛ لأن النص فيه رجحان بلا احتمال غيره، والظاهر فيه رجحان مع الاحتمال، فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم.

وهو قول الرازي (ت٦٠٦)[(٣)].

وتابعه العديد من الأصوليين كالتاج الأرموي (ت٦٥٣)[(٤)]، والسراج الأرموي (ت٦٨٢)[(٥)]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[(٦)].

وهذا القول في حقيقته بمعنى القولين السابقين، فالمحكم متضح المعنى مدرك الفحوى.

أما **الحنفية** فإن المحكم عندهم، وصف للنصوص الشرعية من الكتاب والسُّنَّة، ويطلقونه أيضاً على كلام المكلفين مما يترتب عليه حكم شرعي، وقد قسموا اللفظ من حيث قوتُه وظهورُه إلى أقسام أربعة:

١ ـ **الظاهر**: وهو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته[(٧)]، ومثَّلوا له بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فهو ظاهر يوقف على المراد منه بمجرد سماعه[(٨)].

٢ ـ **النص**: وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى من المتكلم، لا في نفس الصيغة[(٩)]؛ يعني: أن المعنى الذي به ازداد النص وضوحاً على الظاهر ليس له

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٧٤).
(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: المحصول (١/ ٢٣١).
(٤) انظر: الحاصل (٢/ ٩٦).
(٥) انظر: التحصيل (١/ ٢٠٢).
(٦) انظر: المنهاج ١٧٤).
(٧) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ٤٦).
(٨) كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٤٧).
(٩) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ٤٦ ـ ٤٧).

صيغة في الكلام تدلُّ عليه وضعاً؛ بل يُفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السَّوق، كما أن فَهْمَ التفرقة ليس باعتبار صيغة تدلُّ عليه لغة؛ بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو التفرقة[١].

ومثَّلوا له بالمثال السابق، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فالآية نصٌّ في التفرقة بين البيع والربا، حيث أُريد بالإسماع ذلك، بقرينة دعوى المماثلة[٢]، حيث جاءت جواباً لقول المشركين: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥].

إذاً، فالفرق بين النص والظاهر على ما سبق هو: زيادة الظهور والوضوح في النص على الظاهر، مع اشتراكهما في احتمالهما غيرَ معناهما احتمالاً غير ناشئ عن دليل، وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها، وإنما جاءت من المتكلم نفسه، حيث يُعرف ذلك بالقرينة من سياق الكلام[٣].

هذا على مذهب متقدِّمي الحنفية، أما متأخروهم فيذهبون إلى أن الفرق هو: أن قصْد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسَّوق الأول[٤].

٣ ـ **المفسَّر**: وهو ما ازداد وضوحاً على النص، سواء كان بمعنى في النص أو بغيره، بأن كان مجملاً فَلَحِقه بيان قاطع فانسدَّ به التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسدَّ به باب التخصيص[٥].

٤ ـ **المحكم**: وهو ما ازداد قوةً، وأُحْكِم المراد بِه عن احتمال النَّسْخِ والتبديل[٦].

والمراد بالنسخ هنا: نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ لفظه[٧].

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري (١/٤٧). (٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الفروق في أصول الفقه، للشيخ د.عبد اللطيف الحمد (٤٨٠).

(٤) تفسير النصوص، للشيخ د: محمد أديب الصالح (١/١٥٧)، وانظر: الفروق في أصول الفقه، للشيخ د.عبد اللطيف الحمد (ص٤٨٠).

(٥) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/٤٩).

(٦) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/٥١).

(٧) انظر: التلويح على التنقيح للتفتازاني (١/١٢٥).

فالمحكم هو أظهر الألفاظ، وقد بَلَغَ في قوته أنه أيضاً لا يحتمل حتى النسخ.

وقد انفرد الكرخي (ت٣٤٠) عن علماء الحنفية حين عرَّف المحكم بأنه: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[١].

ولكن جمهور الحنفية يذهبون إلى أن المحكم يمتاز عن المُفَسَّر بأن المحكم غير قابل للنسخ، وهذا ما يعنونه بزيادة قوته على المُفَسَّر، وهذا هو الفرق بين المصطلحين، فهما في درجة واحدة من الوضوح، غير أن صدر الشريعة (ت٧٤٧) خالف في المراد بقوة المحكم، فذكر أن المحكم هو ما ازداد (وضوحاً) على المُفَسَّر لا قوة[٢]، وتعقَّبه التفتازاني (ت٧٩٣) بقوله: «إذا بلغ المُفَسَّر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه، نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض»[٣].

وينقسم المحكم عند متأخري الحنفية إلى قسمين:

القسم الأول: المحكم لنفسه أو لعينه، وهو: ما لا يحتمل التبديل والنسخ والتغيير أصلاً، ويقصدون به أمرين:

١ ـ أصول الدين كأركان الإيمان، وما ورد في النصوص الشرعية من أخبار الماضين، أو يكون ذلك الحكم مقرِّراً لأمهات الفضائل وقواعد الأخلاق كالعدل وبرِّ الوالدين...[٤].

ومثَّل له كثير من الحنفية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧٥﴾ [الأنفال: ٧٥].

ويدخل في ذلك أيضاً: أسماء الله وصفاته؛ لأنها لا تحتمل النسخ.

٢ ـ أن يكون ذلك المدلول حكماً جزئياً، ولكن وقع التصريح بتأبيده ودوامه.

ومثَّلوا له من الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ومثَّلوا له من السُّنَّة بقول النبي ﷺ: **«والجهادُ ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخرُ أمتي الدجالَ»**[٥]، وفي ثبوت الحديث نظر.

ويمكن التمثيل له بقوله ﷺ عن البيت الحرام: **«وهو حَرامٌ بِحُرْمة الله إلى يوم القيامة»**[٦].

---

(١) انظر: الفصول (١/ ٣٧٣).
(٢) انظر: التوضيح (١/ ١٢٥).
(٣) التلويح على التنقيح (١/ ١٢٥).
(٤) انظر: تفسير النصوص (١/ ١٧٢).
(٥) أخرجه أبو داود، رقم (٢٥٣٢). وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود (٢/ ٣١١).
(٦) أخرجه البخاري، رقم (١٧٣٧). ومسلم، رقم (٣٣٦٨).

وهذا القسم ـ الأول ـ هو المراد في باب الإحكام[1].

القسم الثاني: المحكم لغيره، وهو: الدلائل السمعية القطعية بعد وفاة رسول الله ﷺ؛ لأنها تحتمل النسخ في زمنه مع كونها محكمة، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فسمَّى بعضها محكماً في زمن النبي ﷺ مع احتمال النسخ.

وعلى هذا فالمحكم لغيره يشمل الظاهر والنصَّ والمفسَّر[2]؛ لأنها لا تحتمل النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، ولذا يُعدُّ خارجاً عن هذا المبحث[3].

*** الفرق بين المحكم لنفسه والمحكم لغيره:**

يظهر من الكلام عن قسمَي المحكم أن عدم قابلية نسخ المحكم لعينه أو لنفسه من ذات النصِّ، فهو في ذاته مما لا يدخله النسخ، كما يذكر ذلك العلماء في مباحث النسخ، أما المحكم لغيره فعدم قابليته للنسخ ليست من نفس النصِّ بل من أمر خارج النصِّ، لانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ[4].

الخلاصة:

١ ـ ورد اسم (المحكم) في الكتاب الكريم.

٢ ـ لم يرد في السُّنَّة المشرفة بإسناد صحيح.

٣ ـ استعمله بعض الصحابة، كابن عباس رضي الله عنهما وغيره.

٤ ـ ورد عند متقدِّمي الأصوليين كالكرخي (ت٣٤٠)، والجصاص (٣٧٠)، والباقلاني (ت٤٠٣).

٥ ـ يظهر مما سبق أن الجمهور والحنفية يتفقون على وضوح معنى (المحكم)، لكن الحنفية ميَّزوه وخصُّوه بأنه ما لا يمكن نسخه، الأمر الذي لم يتطرَّق له الجمهور، ولا يظهر ما يمنع منه عندهم.

٦ ـ غالب المالكية لم يتطرَّقوا لبحث هذا المصطلح في كتبهم الأصولية، ولم يستعملوه.

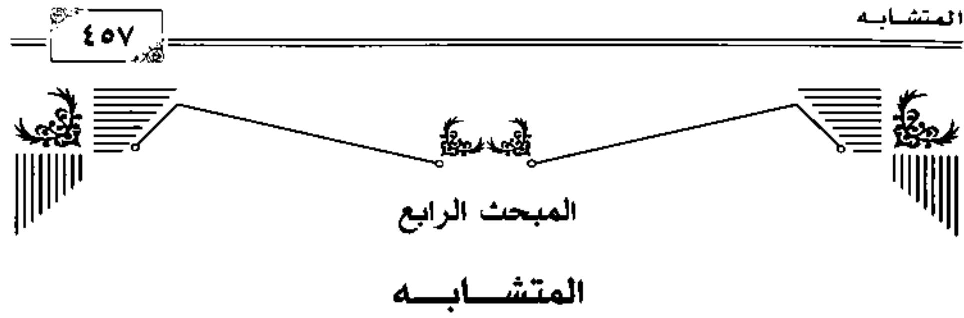
---

(١) انظر: تسهيل الوصول، للمحلاوي (١/١٩٨).

(٢) انظر: التلويح (١/١٢٦)، وتسهيل الوصول، للمحلاوي (١/١٩٨).

(٣) انظر: تسهيل الوصول، للمحلاوي (١/١٩٨).

(٤) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.



المبحث الرابع

المتشـــابـــه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الشين والباء والهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابُه الشيء وتشاكُلِه لوناً ووصْفاً، يقال: شِبْه وشَبَه وشَبيه، والشَّبَهُ من الجواهر: الذي يشبه الذَّهَب، والمُشَبِّهات من الأمور: المشْكِلات، واشتبه الأمران: إذا أشْكلا.

وتقول: شَبَّهتَ عليَّ يا فلان: إذا خَلَّط عَلَيْك، واشتَبَه الأمر: إذا اخْتَلط، وتقول: أَشْبَه فلانٌ أباه، وأنت مثلُه في الشَّبه والشِّبْه، وفيه مَشابِهُ من فلَان»[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(المتشابه) لفظ وارد في القرآن والسُّنَّة، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢٣] فالكتاب الكريم جميعه متشابه؛ بمعنى: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحُسن والحكمة، ويصدق بعضُه بعضاً، فهو متفق غيرُ مختلف، ليس فيه تناقض ولا اختلاف[٢]، ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

وهذا يسميه بعض العلماء التشابه العام، وهو يقابل الإحكام العام[٣].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (شَبَهَ)، (٣/٢٤٣).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٤/١٢)، والإتقان، للسيوطي (١/٦٣٩)، والتحقيق والبيان في شرح البرهان، للأبياري (٢/١٩١)، والموافقات (٣/٣٠٨).

(٣) انظر: التدمرية (ص١٠٥).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، وهنا وَصَفَ الله سبحانه الكتاب الكريم بأن منه آيات محكمات وأُخر متشابهات، فصار المحكم **يقابل** المتشابه هنا، وقد بَيَّنَّا معنى المحكم فيما سبق، أما المتشابه في هذه الآية فهو التشابه الخاص، وهو الذي اختلف العلماء في معناه على أقوال كثيرة جداً.

وجمعٌ من السلف فسَّروا المتشابه بالمنسوخ[١]، ولعلهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٢﴾ [الحج: ٥٢].

وبيَّن أهل العلم أن هذا جارٍ على اتساع معنى النسخ عند السلف، حيث جعلوا جنس المنسوخ متشابهاً؛ لأنه يشبه غيره في التلاوة والنظم، وأنه كلام الله وقرآنٌ ومعجزٌ وغير ذلك من المعاني مع أن معناه قد نسخ[٢].

وأما في السُّنَّة؛ فعن أمِّ المؤمنين عائشة ﵂ قالتْ: تلا رسول الله ﷺ ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧] قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يَتَّبِعُونَ ما تَشَابَهَ منه فأولئك الذين سمَّى اللهُ فاحذروهم**»[٣]، وقد اختلف شُرَّاح الحديث في معنى التشابه هنا على نحو المذكور عند الأصوليين وغيرهم[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مثلما اختلفت طريقة الجمهور والحنفية في تناولهم لمصطلح المحكم؛ اختلفت أيضاً طريقة تناولهم لمصطلح المتشابه.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١٩٢).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/ ٣٨٧ ـ ٣٨٩).
(٣) أخرجه البخاري، رقم (٤٢٧٣)، ومسلم، رقم (٦٩٤٦).
(٤) انظر: شرح مسلم، للنووي (١٦/ ٢١٧).

وقد اختلفت تفسيرات **الجمهور** للمتشابه إلى عدة أقوال:

الأول: أن المتشابه ما يحتاج إلى بيان.

وهو ظاهر كلام **الإمام أحمد** (ت٢٤١) فيما نقله عنه بعض أصحابه حيث قال: «المتشابه: الذي يكون في موضعٍ كذا وفي موضعٍ كذا»[١].

وبيَّن أبو يعلى (ت٤٥٨) معنى كلام الإمام أحمد فقال: «معناه: المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل وتفكر وتدبر، وقرائنَ تُبيِّنه، وتزيل إشكاله»[٢].

وتابع الإمامَ أحمد على ذلك **أبو يعلى** (ت٤٥٨)[٣]، **وأبو الخطاب** (ت٥١٠)[٤]، **وابن عقيل** (ت٥١٣)[٥]، وهو معنى ما ذهب إليه **ابن العربي**(ت٥٤٣)[٦].

الثاني: المتشابه على ضَربين ضَرب استأثر الله بعلمه وانفرد بمعرفة تأويله، وضرب يعلمه العلماء.

وهو قول **الصيرفي** (ت٣٣٠)[٧].

الثالث: أن المتشابه هو المجمل.

وإلى هذا ذهب **ابن حزم** (ت٤٥٦)[٨]، **والشيرازي** (ت٤٧٦)[٩]، **والجويني** (ت٤٧٨)[١٠].

والمقصود بالمجمل كما قال الجويني: المبهم، الذي لا يُعقل معناه، ولا يُدرَك مقصودُ اللافظ ومبتغاه[١١].

الرابع: أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وكلفهم الإيمان به.

وهو قول **السمعاني** (ت٤٨٩)[١٢].

قال الشنقيطي (ت١٣٩٣): «فإن قيل: إن فسرنا المتشابه بأنه ما استأثر الله

---

(١) العدة (٢/ ٦٨٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٥٢).
(٣) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) انظر: التمهيد (٢/ ٢٧٦).
(٥) انظر: الواضح (٤/ ٥).
(٦) انظر: المحصول (٨٧).
(٧) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٢١٠).
(٨) انظر: الإحكام (١/ ٨٧).
(٩) انظر: شرح اللمع (١/ ٤٦٤).
(١٠) انظر: البرهان (١/ ٢٨٤).
(١١) المرجع السابق (١/ ٢٨١).
(١٢) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٧٤).

بعلمه؛ فما الحكمة في خطاب الخلق بما لا يفهمونه؟ فالجواب: أن الله تعالى يمتحن خلقه بما شاء، فلا مانع من أن يكلفهم الإيمان بما لا يعلمون معناه امتحاناً وابتلاءً لهم، ويدلُّ لهذا الوجه ما ذكره تعالى عن الراسخين في العلم من قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧] فإنهم آمنوا به؛ لأنهم علموا أنه من عند ربهم كالمحكم»[١].

الخامس: أن المتشابه يرجع إلى معنيين:

أحدهما: ما تعارض فيه الاحتمال.

ثانيهما: يجوز أن يعبَّر به عن الأسماء المشتركة... وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله.

وهو قول **الغزالي** (ت٥٠٥)[٢].

السادس: المتشابه هو: أن يظن أن الألفاظ المتشابهة هي التي يمكن حملها على معنى أكثر من واحد، أو التي يوهِم حملها على الظاهر تعارضاً فيها، أو الألفاظ التي لم تتقدم للعرب مواضعة، ولا اصطلاحَ على معانيها؛ كالحروف التي في أوائل السور، أو جميع هذه.

وهو قول **ابن رشد** (ت٥٩٥)، وحاصل قوله يعود للأقوال السابقة[٣].

السابع: أن المتشابه هو القدر المشترك بين المجمل والمؤول، وهو الذي لا يقتضي الرجحان، فالمتشابه جنس لنوعين: المجمل والمؤول.

وهو قول **الرازي** (ت٦٠٦)[٤]، وأتباعه[٥].

الثامن: أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله.

وهو اختيار **ابن قدامة** (ت٦٢٠)[٦]، وتابعه **البغدادي** (ت٧٣٩)[٧].

واستدرك العلامة الشنقيطي (ت١٣٩٣) استدراكاً مهماً على اختيار ابن قدامة

---

(١) مذكرة أصول الفقه (ص٦٥).
(٢) انظر: المستصفى (١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣).
(٣) انظر: الضروري (ص٦٥).
(٤) انظر: المحصول (١/ ٢٣١).
(٥) انظر: الحاصل (٢/ ٩٦)، التحصيل (١/ ٢٠٢)، المنهاج (ص١٧٤).
(٦) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٧٩).
(٧) انظر: قواعد الأصول (ص٣٧).

لهذا الرأي بقوله: «لا يخلو من نظر؛ لأن آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل؛ لأن معناها معلوم في اللغة العربية وليس متشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق، وإذا فسَّرنا المتشابه بأنه هو ما استأثر الله بعلمه دون خلقه كانت كيفية الاتصاف داخلة فيه لا نفس الصفة»[١].

التاسع: أن المتشابه هو غير المُتَّضِح المَعْنَى، الذي التبس مَعْنَاهُ على السَّامِعِ، إما لاشتراك أو إجمال أو ظهورِ تشبيه.

وهو قول **ابن الحاجب** (ت٦٤٦)[٢]، وتابعه **الطوفي** (ت٧١٦)[٣]، **وابن مفلح** (ت٧٦٣)[٤]، **وابن اللحام** (ت٨٠٣)[٥]، **والمرداوي** (ت٨٨٥)[٦].

ونلحظ أن الأقوال: الثالث والرابع والسادس والثامن والتاسع، يمكن إرجاعها لمعنى واحد، فالخلاف بينها في العبارة.

وأما عند الحنفية:

فقد قسَّموا الألفاظ من حيث ظهور وخفاء معناها إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الخفي.

وهو: ما خَفي المُرَادُ منه بنَفْس اللَّفْظ[٧].

أو: ما خفي المرادُ منه بعارض نشأ من غير الصيغة[٨].

كالسَّرقة في حق الطَّرَّار، والنَّبَّاش.

فالخفاء في انطباق معنى السرقة على بعض الأفراد، وهذا يحتاج لشيء من البحث.

---

(١) مذكرة أصول الفقه (ص٦٥)، وهو ما نبَّه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية بكلام مطول في مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٤ ـ ٣١٣)، وتلميذه ابن قيم الجوزية في الصواعق المرسلة (١/ ٢١٢ ـ ٢١٤).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٣).

(٤) انظر: أصول الفقه (١/ ٣١٦).

(٥) انظر: المختصر (ص٧٣).

(٦) انظر: التحبير (٣/ ١٣٩٥).

(٧) التلويح (ص١٢٦).

(٨) تلخيص الأصول، للشيخ حافظ ثناء الله الزاهدي (ص٢١).

القسم الثاني: المُشْكِل.

وهو اسم لكلام يحتمل المعاني المتعدِّدة، والمراد منها واحد، إلا أنه بسبب الكثرة صار محتاجاً إلى الطلب والتأمل، كالمشترك[١].

القسم الثالث: المجمل.

وهو لفظ لا يفهم المُرَاد منه إلا باستفسار من المجمِل، وبيانٍ من جِهَته يعرف به المراد[٢]، كالصلاة والزكاة والرِّبا[٣].

القسم الرابع: المتشابه.

وهذه أقوال علماء الحنفية فيه.

الأول: ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما.

وهو قول الكرخي (ت٣٤٠)[٤]، والجصاص (ت٣٧٠)[٥].

الثاني: الذي تشابه معناه على السامع، من حيث خالف موجَبُ النصِّ موجَبَ العقل قطعاً ويقيناً لا يحتمل التبديل، فتشابه المرادُ بحكم المعارَضة.

وهو ما ذهب إليه **الدبوسي** (ت٤٣٠)[٦].

وتعقَّبه السمرقندي (ت٥٣٩) بقوله: «وهذا ليس بصحيح؛ لأن الشرع لا يَرِدُ بخلاف موجب العقل؛ لما فيه من مناقضة حجج الله تعالى»[٧].

وكلام السمرقندي جيد، لكنه كدَّره بقوله بعد ذلك: «وإذا تراءى التعارضُ؛ يكون الدليل العقلي قاضياً على الدليل السمعي»[٨].

وهذا الكلام مخالف لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فالنصوص الشرعية حاكمة على العقل لو فُرض التعارض[٩].

---

(١) تيسير الأصول، للشيخ حافظ ثناء الله الزاهدي (ص١٢٦)، وانظر: كشف الأسرار (١/ ٥٢).
(٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٨). (٣) انظر: كشف الأسرار (١/ ٥٤).
(٤) انظر: الفصول (١/ ٣٧٣).
(٥) انظر: أحكام القرآن (٢/ ٢٨٢)، ويظهر من نقله لكلام الكرخي في الفصول دون تعقيب عليه موافقته.
(٦) انظر: تقويم الأدلة (١/ ٥١٦). (٧) ميزان الأصول (ص٣٥٩).
(٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٩) انظر: مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم (ص١٠٨) وما بعدها.

الثالث: ما كان المراد به مشتبهاً على وجه لا طريق لِدَرْكه حتى سقط طلبُه، أو ما انقطع رجاءُ معرفةِ المرادِ منه لمن اشتبه فيه عليه.

وهو قول جمهور الحنفية، ومنهم: البزدوي (ت٤٨٢)[١]**، والسرخسي (ت٤٨٣)**[٢]**، والأخسيكشي (٦٤٤)**[٣]**، والخبازي (ت٦٩١)**[٤]**، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)**[٥]**، والنسفي (ت٧١٠)**[٦]**، والبخاري (ت٧٣٠)**[٧]**، والتفتازاني (ت٧٩٣)**[٨]**، وابن عبد الشكور (ت١١١٩)**[٩].

والفرق بين القول هذا وأن المتشابه مجمل: أن المجمل طريق دركه متوهم؛ أي: مرجو، بخلاف المتشابه، فلا طريق لدركه[١٠].

الرابع: ما اشتبه مراد المتكلم على السامع، بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين من كل وجه، بحيث لا يُعرف ترجيحُ أحدهما على الآخر.

وهو قول السمرقندي (ت٥٣٩)[١١].

وهو بمعنى القول الذي سبقه، والخلاف في العبارة كما يظهر.

الخلاصة:

١ ـ ورد لفظ (المتشابه) في الكتاب، وورد في السُّنَّة بلفظ «تشابه» مراداً به نفس المعنى.

٢ ـ يمكن تقسيم آراء الأصوليين في المتشابه إلى أقسام:

الأول: منهم من يرى أن المتشابه لا يمكن درك معناه، وهؤلاء هم الحنفية، وبعض الجمهور كالسمعاني (ت٤٨٩)، وابن قدامة (ت٦٢٠)، والبغدادي (ت٧٣٩).

---

(١) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (١/ ١٥٥).
(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٩). (٣) انظر: المنتخب (ص٢٣٧).
(٤) انظر: المغني (ص١٢٩). (٥) انظر: نهاية الوصول (١/ ٧٨ ـ ٧٩).
(٦) انظر: المنار بشرحه كشف الأسرار (١/ ٢٢١).
(٧) انظر: كشف الأسرار (١/ ١٥٥). (٨) انظر: التلويح (١/ ١٢٧).
(٩) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٢).
(١٠) التقرير، للبابرتي (١/ ٢٢٠). (١١) انظر: ميزان الأصول (ص٣٥٨).

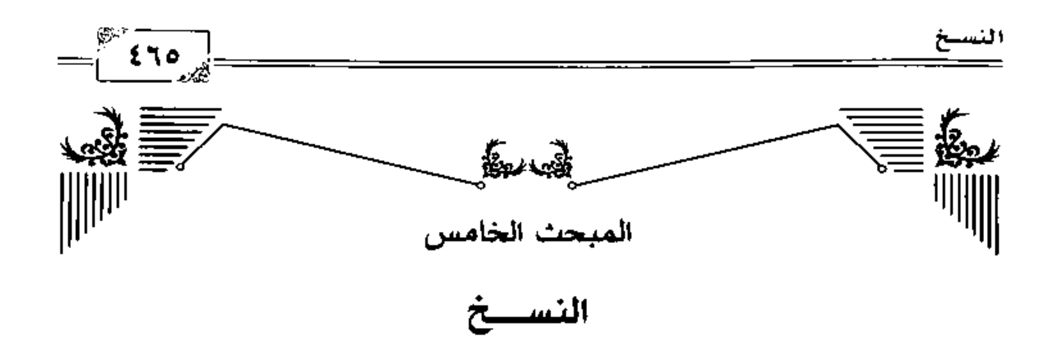
الثاني: من يرى أن المتشابه يدرَك معناه، ولا شيء في الشريعة يخفى على أهل العلم، وهو قول الجمهور.

والأظهر ـ والله أعلم ـ: أن المتشابه إن فسَّرناه بما لا يَعلم معناه إلا الله فهو محمول على معرفة حقائق بعض ما ورد في النصوص الشرعية وما تؤول إليه، مثل الغيبيات كحقيقة الروح، وكيفية الصفات الإلهية، ونحو ذلك مما استأثر الله بعلمه، ولا سبيلَ إلى دَرَكه.

وإن فسَّرنا المتشابه بأنه ما يُدرك معناه، فهو المتشابه الإضافي الذي يظهر لعالم دون آخر بحسب ما وهبه الله من علم. والله أعلم[1].



(١) انظر: رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، لابن تيمية ضمن مجموع فتاويه (١٣/ ٢٧٠)، ومبحث المحكم والمتشابه في الرسالة التدمرية له أيضاً (ص١٠٢ ـ ١٠٧)، ومعالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة، للشيخ أ.د. محمد الجيزاني (ص١٠٧ ـ ١٠٨).



المبحث الخامس

النسـخ

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «النون والسين والخاء أصلٌ واحد، إلا أنه مختلَفٌ في قياسِه، قال قوم: قياسُه رفْعُ شيءٍ وإثباتُ غيرِه مكانَه، وقال آخرون: قياسُه تحويلُ شيءٍ إلى شيء»[١].

وبنى على هذا وتتابع جمع من علماء الأصول[٢] فقالوا: إن النسخ لغة الرفع والإزالة، والنقل.

فمن الأول ـ الرفع والإزالة ـ قولهم: نَسَخَتْ الشمسُ الظلَّ؛ أي: أزالته وحلَّت مَحَلَّهُ، وقولهم: نسخت الريحُ الآثارَ، إذا أزالتها فلم يبقَ منها عِوَضٌ، ولا حلَّت الريحُ محلَّ الآثار[٣].

ومن الثاني ـ النقل ـ قولهم: نسختُ ما في الكتاب؛ أي: نقلته.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(النسخ) اسم أصولي ورد في الكتاب والسُّنَّة، كما في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٢﴾ [الحج: ٥٢].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (نَسَخَ)، (٥/ ٤٢٤).

(٢) انظر: الفصول (٢/ ١٩٩)، والمعتمد (١/ ٣٩٤)، والعدة (٣/ ٧٦٨)، والفقيه والمتفقه (١/ ٢٤٤).

(٣) انظر: مقدمة الدكتور حاتم الضامن: محقق كتاب الناسخ والمنسوخ المنسوب لقتادة السدوسي (ص٥).

وعن المُسَوَّر بن يزيد ﷺ قال: شهدت رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة فتَعايا[١] في آية، فقال رجل: يا رسول الله إنك تركت آية، قال: «**فهلَّا أذكرتنيها**»؟ قال: ظننت أنها قد نسخت، قال: «**فإنها لم تنسخ**»[٢].

وقد صرَّح الصحابة ﷺ به في حضرته ﷺ، فمن ذلك: أن أُبَيَّ بنَ كَعْبٍ ﷺ قال: صلَّى رسولُ الله ﷺ صلاةً فقرأ سورةً فأسقط آيَةً منها، فلمَّا فَرَغَ قلتُ: يا رسول الله آيَةُ كذا وكذا نُسِخَتْ؟ قال: «**لا**»، قلتُ: فإنك لم تَقْرَأْهَا، قال: «**أفلا لَقَّنْتَنِيها**»[٣].

ﷺ المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمال اسم (النسخ) دارج عند الصحابة الكرام ﷺ، فعنِ ابنِ عباسٍ ﷺ أنه قال: «كان المهاجرون لمَّا قدموا المدينةَ يَرِثُ المهاجرُ الأنصاريَّ دونَ ذوي رَحِمِه للأُخُوَّة التي آخى النبي ﷺ بينهم، فلمَّا نزلت ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾ [النساء: ٣٣] **نَسَخَتْ**»[٤].

وعن عائشة ﷺ أنها قالت: «كان فيما أُنْزِلَ مِنَ القُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فتُوُفي رسول الله ﷺ وهُنَّ فيما يُقْرَأُ مِنَ القُرْآنِ»[٥].

ومن استعمالات التابعين لاسم النسخ:

ما ورد عن سعيد بنِ المُسَيِّبِ (ت٩٤) في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ [النور: ٣] الآيَةَ، قال: «**هي منسوخة، نسَخَتْها**: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢] **فهي مِنْ أَيَامَى المسلمين**»[٦].

---

(١) تَعايا واسْتَعيا وتَعَيَّا: إذا لم يَهتَد لوجه مراده، أو وَجْه عَمَلِه، أو عَجَزَ عنه. تاج العروس، مادة: (عيي)، (٣٩/ ١٣٥).

(٢) أخرجه ابن حبان، رقم (٢٢٤١) (بترتيب ابن بلبان)، وضعَّفه محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرناؤوط، وحسنه الشيخ الألباني في التعليقات الحسان (٤/ ٩٠).

(٣) أخرجه الدارقطني، رقم (١٤٩٢). وصححه محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرناؤوط ومن معه.

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٢١٧٠).

(٥) أخرجه مسلم، رقم (٣٥٨٧).

(٦) أخرجه الشافعي في مسنده، (٣/ ٤٨٤) ـ بشرح الرافعي ـ، ورجاله ثقات.

وقول مجاهد (ت١٠٢): «كان الميراثُ للولَد، والوصيَّةُ للوالدينِ والأقربِين، وهي منسوخة، نسَخَتْها آيةٌ في سورة النساء: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]»[1].

وكان الصحابة والتابعون ﷺ يستعملون النسخ بمعناه الاصطلاحي المعروف من رفع حكم شرعي أو تبديله ـ كما سيأتي بيانه ـ، وكما تدلُّ عليه الأمثلة السابقة، وفي هذا يقول الإمام الزهري (ت١٢٤): «كانوا ـ أي: الصحابة ـ يتَّبعون الأحدث فالأحدث من أمره، ويرونه الناسخَ المحكَم»[2].

إلا أنهم قد يريدون بالنسخ[3] معنى أوسع من معناه الاصطلاحي المعروف، فقد يطلقون النسخ على تخصيص العموم أو تقييد المطلق، أو الاستثناء.

وإلى هذا أشار بعض أهل العلم، كابن تيمية (ت٧٢٨)[4]، وابن قيِّم الجوزية(ت٧٥١)[5]، والشاطبي (ت٧٩٠)[6]، والدهلوي (ت١١٧٦)[7]، والشنقيطي (ت١٣٩٣)[8].

مثال ذلك: ما ورد عن ابن عَبَّاسٍ ﷺ أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ ٢٢٤﴾ [الشعراء: ٢٢٤] فَنَسَخَ مِنْ ذلك واسْتَثْنَى، فَقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾ [الشعراء: ٢٢٧][9].

قال ابن تيمية: «وكانوا ـ أي: السلف ـ يسمون ما عارض الآية ناسخاً لها، فالنسخ عندهم اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل، وإن كان ذلك المعنى لم يُرَدْ بها... فيسمون ما رفع ذلك الإبهام والإفهام نسخاً»[10].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/١٣٣). (٢) أخرجه مسلم، ورقم (٢٦٦٣).

(٣) ويبدو أن هذا الاصطلاح قليلُ الاستعمالِ عندهم، فبعد تتبع غالب ما ورد في الكتب الستة عن الصحابة والتابعين في النسخ؛ فإنهم يقصدون به غالباً: النسخ بمعناه الأصولي على معنى المتأخرين.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/٢٩، ٢٧٢). (١٤/١٠١)، والاستقامة (١/٢٣).

(٥) انظر: أعلام الموقعين (١/٦٦). (٦) انظر: الموافقات (٣/٣٤٤ ـ ٣٦٤).

(٧) انظر: الفوز الكبير في أصول التفسير، للدهلوي (١١٢).

(٨) انظر: مذكرة الشنقيطي (ص٦٦). (٩) أخرجه أبو داود، رقم (٥٠١٦).

(١٠) مجموع الفتاوى (١٣/٢٩ ـ ٣٠).

وبنحو ذلك قال الشاطبي (ت٧٩٠) بعد أن مثَّل[١] لإطلاقاتٍ للمتقدمين من الصحابة ومن بعدهم يريدون بالنسخ فيها معنىً أعمَّ من معناه الاصطلاحي[٢].

ولقد استمر استعمال اسم (النسخ) في عهد الصحابة والتابعين بمعناه الأصولي المشهور في الأغلب، وبمعنى تخصيص العموم وتقييد المطلق والاستثناء ونحو ذلك في أحيان قليلة، إلى أن ألَّف الإمام الشافعي (ت٢٠٤) كتاب «الرسالة»، فتناول معنى النسخ وقصره على معناه الأشهر، حيث قال: «وهكذا كل ما نَسَخَ اللهُ، ومعنى (نَسَخَ): تَرَكَ فَرْضَهُ، كان[٣] حقاً في وقته، وتَرْكُه حقاً إذا نسخه الله، فيكون من أدرك فرضَه مطيعاً به وبتركه، ومن لم يدرك فرضَه مطيعاً باتباع الفرض الناسخ له»[٤].

وأيضاً فقد مثَّل الشافعي للناسخ والمنسوخ بأمثلة جلَّى فيها المقصود بهذا المصطلح في النصوص الشرعية وأبان عن أقسامه ومثَّل له[٥].

ثم تتابع علماء الأصول بلا استثناء على إيراد مسائل النسخ في كتبهم، ولقي اعتناءً واضحاً منهم؛ لأهمية هذا الموضوع ووضوح أثره في الفقه.

وقد تعددت تعريفات الأصوليين للنسخ بناءً على اختلاف نظرهم لحقيقته، خاصة من ناحية هل هو بيان أو رفع وإزالة؟ وبعضهم ارتضى مسلكاً آخر في تعريفه.

وبالإمكان حصرُ التعريفات في اتجاهات:

الاتجاه الأول: من يرى أن النسخ **بيان** لمدة الحكم الأول المنسوخ؛ أي: إن الحكم الناسخ بَيَّن مدةَ الحكم المنسوخ، فهم يرون أن الحكم المنسوخ له مدة مخفية عنَّا، وكنا نقدِّر أن الحكم المنسوخ سيستمر لولا ورود الناسخ.

وممن عرَّفه بهذا المعنى:

١ ـ **الجصاص** (ت٣٧٠) حيث عرَّف النسخ بقوله: «بيانُ مُدَّة الحُكْمِ الذي كان في توهُّمِنا وتقديرنا جوازُ بقائه»[٦]

---

(١) بأكثر من عشرين مثالاً في كتابه الموافقات (٣/ ٣٤٥ ـ ٣٦٤).

(٢) انظر: الموافقات (٣/ ٣٦٤).

(٣) أي: فكان الفرضُ المنسوخُ حقاً...

(٤) الرسالة (ص١٢٢ ـ ١٢٣).

(٥) انظر: الرسالة (ص١٠٦) وما بعدها.

(٦) الفصول (٢/ ١٩٩).

٢ ـ وابن حزم (ت٤٥٦) فقد عرَّف النسخ بتعريفين قال في أحدهما: «بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر»[١].

ويقصد بـ(**الأمر الأول**) الحكم المنسوخ.

وقوله: (فيما لا يتكرر) احتراز عمَّا عُلِّق بوقتٍ ما، فإذا خرج ذلك الوقت، أو أُدِّي ذلك الفعل سقط الأمر به، فليس هذا نسخاً، كالصلاة والصوم[٢].

٣ ـ **وأبو يعلى (ت٤٥٨)** عرَّف النسخ بتعريفين، قال في أحدهما إنه: «بيان انقضاء مدة العبادة التي ظاهرها الإطلاق»[٣].

٤ ـ **والبزدوي** (ت٤٨٢) حيث قال في تعريفه: «بيانٌ مَحْضٌ لمُدَّة الحُكْمِ المُطْلَقِ الذي كان معلوماً عند الله تعالى»[٤].

وتابعه الأخسيكثي (ت٦٤٤)[٥]، والنسفي (ت٧١٠)[٦] على هذا التعريف.

وأطلق البزدوي على النسخ اسم: التبديل، فقال: «باب بيان **التبديل** وهو النسخ»[٧]، وقد انتشر هذا الاسم عند الحنفية بعده[٨].

وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

٥ ـ **والسمرقندي (ت٥٣٩)** الذي قال عنه: «بيانُ أن مراد الله تعالى ثبوتُ الحكمِ في بعض الأزمان»[٩].

٦ ـ **والقرافي (ت٦٨٤)**، حيث قال في تعريفه: «بيانٌ لانتهاء مدة الحكم»[١٠].

٧ ـ **والبيضاوي (ت٦٨٥)** حيث عرَّفه بقوله: «بيان انتهاء حكم شرعي، بطريق شرعي متراخٍ عنه»[١١].

---

(١) الإحكام (٤/ ٥٩).
(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) العدة (١/ ١٥٥).
(٤) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ١٥٦).
(٥) انظر: المنتخب (ص٢٨١).
(٦) انظر: المنار (ص١٥٨).
(٧) المرجع السابق (٣/ ١٥٤).
(٨) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٤٠)، والتوضيح شرح التنقيح (٢/ ٣١)، وتيسير التحرير (٣/ ١٧٨).
(٩) ميزان النظر (ص٣٠٠).
(١٠) شرح تنقيح الفصول (ص٣٠٢).
(١١) المنهاج (ص٣٥٠).

الاتجاه الثاني: من يرى أن النسخ رفعٌ أو إزالة للحكم الأول (المنسوخ)، وإثبات للحكم الثاني (الناسخ).

والذي يظهر أن الأصوليين لا يقصدون التمييز بين الرفع والإزالة، وإنما يستعملونهما بمعنى واحد[١].

أما أبرز من عرَّفه بالرفع فهم:

١ ـ **الباقلاني (ت٤٠٣)** حيث ذكر أن النسخ: «رفع الحكم بعد ثبوته واستقرار فعل وقته وتنفيذ موجبه»[٢].

٢ ـ **وابن حزم (ت٤٥٦)** في أحد تعريفيه للنسخ حيث قال فيه: «رَفْعُ الحكم أو بعضِه جملة»[٣].

٣ ـ **وأبو الخطاب (ت٥١٠)** فقد عرَّفه بقوله: «رَفْعُ مثل الحكم الثابت»[٤].

٤ ـ **والسُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)** وتعريفه هو: «رَفْعُ الخطابِ حكمَ خطابٍ سابق»[٥].

٥ ـ **وابن قدامة (ت٦٢٠)** وعرَّفه بقوله: «رَفْعُ الحكمِ الثابتِ بخطابٍ متقدمٍ؛ بخطاب متراخٍ عنه»[٦]، وبمعناه عرَّفه **الطوفي (ت٧١٦)**[٧].

وأما أبرز من عرَّفه بالإزالة فهم:

١ ـ **القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)** فقال مُعَرِّفاً النسخ هو: «إزالة مثْلِ الحكم الثابتِ بدلالةٍ شرعية؛ بدليلٍ آخرَ شرعيٍ؛ على وجهٍ لولاهُ لثبت ولم يَزَل مع تراخيه عنه»[٨].

٢ ـ **وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦)** فقال: «إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً»[٩].

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٨٤).
(٢) التقريب والإرشاد (٣/ ٧٦).
(٣) الإحكام، لابن حزم (١/ ٨٠).
(٤) التمهيد (٢/ ٣٣٦).
(٥) التنقيحات (ص٢٠١).
(٦) روضة الناظر (١/ ٢٨٣).
(٧) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٥١).
(٨) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ٥٨٤).
(٩) المعتمد (١/ ٣٩٧).

٣ ـ **وأبو الوليد الباجي** (ت٤٧٤) فعرَّفه بأنه: «إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، بشرع متأخر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً»[١].

٤ ـ **والأسمندي** (ت٥٥٢) حيث عرَّفه بأنه: «إزالة مثل الحكم الثابت بالنص»[٢].

الاتجاه الثالث: من عرَّف النسخ بأنه نفس الخطاب فقالوا هو: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً، مع تراخيه عنه».

وقد نسب جمع من الأصوليين هذا التعريف **للباقلاني** (ت٤٠٣)[٣]، ولم أجده في شيء من كتبه المطبوعة، وكذا نُسب هذا التعريف للمعتزلة، ويبدو أنه لبعضهم فقد نصُّوا على اختيار غيره، ونُسب أيضاً للقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)[٤].

واختاره ثلة من العلماء ـ على اختلاف يسير في العبارت ـ، منهم: الخطيب البغدادي (ت٤٦٣)[٥]، والشيرازي (ت٤٧٦)[٦]، والجويني (ت٤٧٨)[٧]، والسمعاني (ت٤٨٩)[٨]، والغزالي (ت٥٠٥)[٩]، وابن عقيل (ت٥١٣)[١٠]، والآمدي (ت٦٣١)[١١].

الاتجاه الرابع: من عرَّفه بأنه: «طريق شرعي يدلُّ على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً».

---

(١) إحكام الفصول (١/ ٣٩٥)، وانظر: الحدود (ص٤٩).
(٢) بذل النظر (ص٣١٠).
(٣) انظر: المحصول (٣/ ٢٨٢)، والإحكام، للآمدي (٤/ ١٤٨٢).
(٤) انظر: شرح اللمع (١/ ٤٨٢) ـ فقد نسبه، للقاضي عبد الجبار ـ، والمستصفى (١/ ٢٠٧).
(٥) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٢٤٤). وسنلحظ أن الخطيب البغدادي يتفق كثيراً في تعريفاته وتقسيماته مع الشيرازي، وقد تأثر به ونقل عنه، وفي مواضع عدة في كتابه الفقيه والمتفقه يقول: «سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن علي الفقيه الفيروزابادي يقول..» انظره مثلاً في الفقيه والمتفقه (١/ ١٩١، ٢٠٩، ٢٣١، ٢٤٤).
(٦) انظر: شرح اللمع (١/ ٤٨١).
(٧) انظر: البرهان (٢/ ٨٤٢).
(٨) انظر: قواطع الأدلة (٣/ ٦٨).
(٩) انظر: المستصفى (١/ ٢٠٧).
(١٠) انظر: الواضح (١/ ٢١٢).
(١١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٤٨٦).

وهو تعريف الرازي (ت٦٠٦)[١]، وقد تأثر بهذا التعريف البيضاوي (ت٦٨٥)[٢]، والصفي الهندي (ت٧١٥)[٣]، في تعريفيهما للنسخ.

هذه أبرز اتجاهات الأصوليين في تعريفهم النسخَ، غير أن هناك من الأصوليين من عرَّف النسخ بتعريفات قد يكون متفرداً بها، ومنهم:

١ - **ابن العربي** (ت٥٤٣) فقد عرَّفه بقوله: «عدم شرط استمرار الحكم»[٤].

٢ - **وصدر الشريعة** (ت٧٤٧)، حيث قال مُعَرِّفاً النسخَ: «أن يَرِدَ دليل شرعي؛ متراخياً عن دليل شرعي؛ مقتضياً خلاف حكمه»[٥].

• **الموازنة بين هذه الاتجاهات:**

يلاحظ على تعريفات الاتجاه الأول:

١ - أنها أخْلَت النسخ من معاني الرفع والإزالة والنقل، وهي معاني النسخ اللغوية، وفسَّروا النسخ بالانتهاء، وهو معنى دخيل على النسخ ولا يحتمله.

٢ - أنها غير مانعة من دخول التخصيص فيها؛ لأنه يلزم منها أن يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً، وليس فيه معنى الرفع.

٣ - أنها غير جامعة لكل صور النسخ؛ لأنها لا تُدرج تحتها مسألة نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها.

واعتُرِض على تعريف النسخ بالرفع عند أصحاب الاتجاه الثاني، باعتراضات أهمها: أن هذا الرفع إما أن يكون رفعاً لحكم ثابت، أو لحكم لا ثبات له، فالحكم الثابت لا يمكن رفعه بالناسخ، والحكمُ الذي لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه؛ لأنه مرتفع بنفسه[٦].

والجواب عن هذا الاعتراض: أن الحكم ثابتٌ، لكن ارتفاعه غير ممتنع قطعاً، إما بانتهاء مدته، أو بالناسخ مع إرادة الشارع، وإنما قلنا: إنه غير ممتنع قطعاً؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ لذاته ولا لغيره[٧].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (٣/ ٢٨٥).
(٢) انظر: المنهاج (ص٣٥٠).
(٣) انظر: نهاية الوصول (٦/ ٢٢١٨).
(٤) المحصول، لابن العربي (ص١٤٤).
(٥) التوضيح (٢/ ٣١).
(٦) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٦١).
(٧) شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٦١) - باختصار يسير -.

ويلاحظ على تعريف الاتجاه الثالث: أنهم عرَّفوا النسخ بقولهم: (الخطاب الدال...) وهذا تعريف للناسخ لا للنسخ.

ويلاحظ على تعريفات الاتجاه الرابع:

١ ـ أنهم أخلوا تعريف النسخ من الرفع والإزالة، وهو معنى النسخ اللغوي.

٢ ـ أن قولهم: (مثل الحكم الذي... إلخ) يشمل ما كان مماثلاً له في وجه من الوجوه، فلا يتم النسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له في شيء مما يصح عنده إطلاق المماثلة عليه[1].

وأقرب التعريفات للصحة ـ والله أعلم ـ هي تعريفات الاتجاه الثاني، إلا أنها أهملت نسخ التلاوة.

ويمكن تلافي ذلك باختيارنا تعريفَ الطوفي (ت٧١٦)، لكن بقولنا: النسخ هو: «رفع الحكم الثابت بطريق شرعي بمثله متراخ عنه، أو رفع لفظه».

فنضيف (أو رفع لفظه) ليدخل نسخ اللفظ كذلك[2].

ويبدو أنه لا يظهر أثرٌ معنوي لتطور لفظ (النسخ) ولا لاختلاف تعريفاته، خاصة أن الأصوليين كافة اتفقوا على أنَّ الحُكْم السابِق له انعدامٌ، وتحقَّقَ انعدامُه لانعدامِ مُتَعلَّقِه، لا لانعدامِ ذات الحُكْمِ، ولاتفاقهم على أنَّ الحُكْم المتأخرَ اللاحق لا بد وأن يكون منافياً للأول، وعنده يتحقَّقُ عدمُ الأول فلا يبقى للخلاف محطٌّ كما قال الزركشي(ت٧٩٤)[3].

لكن نجد للخلاف في ماهية النسخ أثراً في بعض المسائل الأصولية، كمسألة الزيادة على النص.

فالقائلون بأن الزيادة على النصّ ليست نسخاً احتجوا بأدلة، **منها**: أن النسخ، رفعُ حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحدّ: وجوبُه وإجزاؤه على نفسه، وهو باقٍ، فلم يتحقق النسخ[4].

---

(١) إرشاد الفحول (٢/ ٧٤).

(٢) ممن تدارك ذلك: فضيلة الشيخ محمد العثيمين ﷺ فعرف النسخ بأنه: «رفع حكم دليل شرعي أو لفظه بدليل من الكتاب والسُّنَّة». الأصول من علم الأصول (ص٤٥).

(٣) البحر المحيط (٤/ ٦٦) ـ بتصرف يسير ـ.

(٤) انظر: روضة الناظر (١/ ٣٠٦).

والقائلون بأنه نسخ قالوا: النسخ، بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر، وقد تحقق ذلك فهو نسخ[١].

والخلاصة:

١ ـ أن (النسخ) اسم شرعي ورد في الكتاب والسُّنَّة.

٢ ـ استعمله الصحابة والتابعون بمعناه الأصولي، وقد يريدون به معناه الأوسع، كتخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو استثناء.

٣ ـ قصر الإمام الشافعي (ت٢٠٤) معنى النسخ على معناه الأصولي الذي استقر عليه لاحقاً واشتهر به.

٤ ـ للأصوليين اتجاهات عدة في تعريفهم النسخَ.

٥ ـ أقرب الاتجاهات لمسمَّى النسخ؛ الاتجاه الثاني.



(١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٣/١٩٢).



الفصل السادس

في السُّنَّة النبويـة

وفيه تسعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: السُّنَّة.

المبحث الثاني: الخبر.

المبحث الثالث: الخبر المتواتر.

المبحث الرابع: خبر الآحاد.

المبحث الخامس: الموقوف.

المبحث السادس: المرسل.

المبحث السابع: المنقطع.

المبحث الثامن: المعضل.

المبحث التاسع: المدلَّس.

المبحث العاشر: المدرج.

المبحث الحادي عشر: الصحابي.

المبحث الثاني عشر: التابعي.

المبحث الثالث عشر: الجرح.

المبحث الرابع عشر: التعديل.

المبحث الخامس عشر: التحمل.

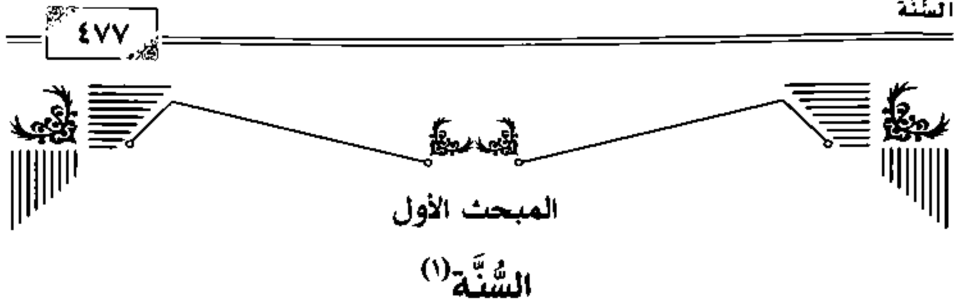
المبحث السادس عشر: الأداء.

المبحث السابع عشر: الإجازة.

المبحث الثامن عشر: المناولة.

المبحث التاسع عشر: المكاتبة.





المبحث الأول

السُّنَّة(١)

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «السين والنون أصلٌ واحد مطرد، وهو جريان الشيء وإطْرادُهُ في سهولة، والأصل قولهم: سَنَنْتُ الماءَ على وجهي أَسُنُّهُ سَنّاً، إذا أرسلتُه إرسالاً».

ومما اشتُقَّ منه: السُّنَّة، وهي السِّيْرة، وسُنَّة رسول الله ﷺ: سِيرته، قال الشاعر(٢):

فلا تَجْزَعَنْ من سُنَّةٍ أنت سِرْتَها فأولُ راضٍ سُنَّةً من يسيرُها

والسُّنَّة في الأصل: سُنَّة الطَّرِيق، وهو طريقٌ سَنَّهُ أوائلُ الناسِ فصار مسلكاً لمن بعدهم، وسَنَّ فلان طرِيقاً من الخَيْر يَسُنُّه: إذا ابْتَدَأَ أمراً من البِرِّ لم يَعرِفه قومُه، فاستَنُّوا به وسلَكُوه، وهو يَسْتنُّ الطريق سَنّاً وسَنَناً، فالسَّنُّ المصدر، والسَنَنُ: الاسم بمعنى المسنون(٣).

فالسُّنَّة: السِّيرة والطَّرِيقة(٤).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(السُّنَّة) اسم شرعي وارد في النصوص الشرعية وعلى لسان علماء الأمة على مرِّ العصور:

أما في الكتاب؛ فورد بمعناه اللغوي؛ أي: الطريقة، ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ

---

(١) سبق بحث لفظ (السُّنَّة) لكن من حيث كونه من مصطلحات الحكم الشرعي التكليفي (١٥٣)، وأما هنا فمن حيث كونه دليلاً شرعيّاً. وبينهما تداخل، ورأينا إبقاء المبحثين على حالهما.

(٢) هو خالد بن زهير الهذلي. انظر: الصحاح (٢/٦٩١).

(٣) تهذيب اللغة، مادة: (س ن)، (١٢/٢١٠).

(٤) نزهة القلوب، لأبي بكر السجستاني (ص٢٧٦).

ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ [الأحزاب: ٦٢]؛ أي: طريقة حِكْمته وطريقة طاعته[1].

وأما في السُّنَّة: فقد وردت بعدة معانٍ، وهي:

١ - **بمعناه اللغوي**، كما في قوله ﷺ عن المجوس: «**سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب**»[2]؛ أي: خذوهم على طريقتهم، وأجْروهم في قبول الجِزية منهم مُجراهم[3]، وكقوله ﷺ للثلاثة النفر الذين امتنعوا عن بعض المباحات: «**فَمَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فليس منِّي**»[4].

قال ابن حجر (ت٨٥٢): «المراد بالسُّنَّة: الطَّرِيقَةُ، لا التي تُقابِلُ الفَرْضَ، والرَّغْبَةُ عن الشيء: الإِعراضُ عنه إلى غيره، والمراد: مَن تَرَكَ طرِيقتي وأخذ بطرِيقة غيري فليس منِّي»[5].

٢ - وورد أيضاً أنَّ المقصود منه: **العلم بالأحكام الشرعية**، كما في قوله ﷺ: «**يَؤُمُّ القومَ أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواءً، فأعلمُهم بالسُّنَّة، فإن كانوا في السُّنَّة سَواءً، فأقدمُهم هجرة...**»[6].

ولذا فإن العلماء يذكرون مسألة: من يقدم الأقرأُ أم الأفقه؟ ويستدلُّون بهذا الحديث.

وكذا ما ذكره حذيفة بن اليمان ﷺ من أن النبي ﷺ «حدَّث أنَّ الأمانة نَزلت في جَذْرِ قُلُوبِ الرجال، ثُمَّ عَلِموا مِن القُرآن، ثم عَلِموا مِن **السُّنَّة** وحَدَّثَنَا عن رَفعِها»[7].

قال ابن حجر (ت٨٥٢): «والمراد بالسُّنَنِ: ما يَتَلَقَّوْنَهُ عن النبي ﷺ واجباً كان أو مندوباً»[8]؛ ولذا فسَّرها ابن حزم (ت٤٥٦) بأنها: «الشريعةُ نفسُها»[9].

٣ - وورد في كلام النبي ﷺ بمعنى **النفل أو المستحب**، في قوله: «**مَنْ ثابر**

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني (ص٤٢٩).
(٢) أخرجه مالك في موطئه، رقم (٧٥٥). وقال ابن حجر: «هذا منقطع مع ثقة رجاله». فتح الباري (٦/ ٢٦١).
(٣) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٢/ ٤١٠).
(٤) أخرجه البخاري، رقم (٤٧٧٦). ومسلم، رقم (٣٤٦٩).
(٥) فتح الباري (٩/ ١٠٥).
(٦) أخرجه مسلم، رقم (٢٩٠).
(٧) أخرجه البخاري، رقم (٦١٣٢). ومسلم، رقم (٢٣٠).
(٨) فتح الباري (٩/ ١٠٥).
(٩) الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٧).

على ثِنْتَي عَشْرة ركعةً مِن السُّنَّة بَنَى اللهُ له بيتاً في الجَنَّة»[1].

يؤكد هذا المعنى قوله ﷺ في رواية أخرى: **«ما مِنْ عَبْدٍ مسلم يُصَلِّي لله كُلَّ يومٍ ثِنتَي عشْرةَ ركْعةً تطوُّعاً، غيرَ فريضة، إلا بَنَى اللهُ له بَيتاً في الجَنَّةِ»**[2].

٤ ـ وبمعنى **الحكم المشروع أو الطريقة الشرعية**، كما في حديث أبِي سعيدٍ الخُدْرِيِّ ﷺ أنه قال: خرج رَجُلان في سَفَرٍ، فحضرت الصلاةُ وليس معهما ماءٌ، فتَيَمَّمَا صعيداً طيِّباً فصلَّيَا، ثم وجدَا الماءَ في الوقت، فأعاد أحدُهُما الصَّلاةَ والوُضُوء ولم يُعِد الآخَرُ، ثمَّ أتَيَا رسول الله ﷺ فَذَكَرَا ذلك له، فقال للذي لم يُعِدْ: **«أَصَبْتَ السُّنَّةَ، وأجزَأَتْك صلاتُك»**، وقال للذي توضَّأَ وأعاد: **«لك الأجرُ مَرَّتين»**[3].

قال السندي (ت١١٣٨): «وافقتَ الحكمَ المشروع»[4].

وقال الصنعاني (ت١١٨٢): «السُّنَّة: الطريقة الشرعية»[5].

٥ ـ **بمعنى ما كان عليه عَمَلُ الخلفاء الرَّاشدينَ المهديِّين بعد النبي ﷺ**[6]، وفي ذلك يقول ﷺ: **«عليكم بِسنَّتي وسُنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديِّين»**[7].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ورد لفظ (السُّنَّة) على ألسنة الصحابة والتابعين وتابعيهم ﷺ بعدة معانٍ، **وأبرزها:**

١ ـ الطريقة الشرعية في العمل.

كقول عبد الله بن مسعود ﷺ: «طلاق **السُّنَّة** تطليقةٌ وهي طاهرٌ في غير جماعٍ»[8].

---

(١) أخرجه **الترمذي**، رقم (٤١٤)، وقال: «حديثٌ غريبٌ منْ هذا الوجه». **وابن ماجه**، رقم (١١٤٠).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٧٢٩).

(٣) أخرجه **أبو داود**، رقم (٣٣٨). وقال: «وذِكر أبي سعيد الخدري في هذا الحديث ليس بمحفوظ وهو مرسلٌ». وأخرجه **النسائي**، رقم (٤٣٣).

(٤) حاشية السندي على سنن النسائي (١/٢١٣).

(٥) سبل السلام (١/٣٦٢).

(٦) انظر: الموافقات (٤/٢٩٣)، وجامع الأسرار (٢/٦٣١).

(٧) أخرجه **أحمد في مسنده**، رقم (١٧١٤٤)، (٢٨/٣٧٣). **وأبو داود**، رقم (٤٦٠٧). **والترمذي**، رقم (٢٦٧٦، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». **وابن ماجه**، رقم (٤٢). وقال ابن حجر في موافقة الخُبْر الخَبَر (١/١٣٧): «هذا حديث صحيح، رجاله ثقات».

(٨) أخرجه **النسائي**، رقم (٣٣٩٤)، **وابن ماجه**، رقم (٢٠١٩).

وكما جاء عن سعد بن عبادة الأنصاريِّ ﷺ أنه اسْتَفْتَى النبي ﷺ في نَذْرٍ كان على أُمِّه، فَتُوُفِّيَتْ قبل أنْ تَقْضِيَهُ، فأفتاهُ أنْ يَقْضِيَهُ عنها، فكانت سُنَّةً بَعْدُ[١].

قال ابن حجر (ت٨٥٢): «(فكانت سُنَّةً بَعْدُ) أظنُّها من كلامِ الزُّهرِيِّ، ويَحتمِلُ من شيخه[٢]؛ أي: صار قضاءُ الوارِث ما على المورِّثِ طرِيقةً شرعية، أعَمَّ من أنْ يكون وجوباً أو نَدْباً»[٣].

٢ ـ الأحكام الشرعية الواردة عن طريق النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، كما ورد أنه جاء ناسٌ إلى النبي ﷺ، فقالوا: «أن ابعَثْ مَعَنا رجالاً يُعلِّمونَا القرآنَ والسُّنَّة»[٤].

٣ ـ بمعنى الأمر الشرعي الوارد عن النبي ﷺ، سواء كان واجباً أم مستحباً، ومن ذلك ما رواه طلحة بن عبد الله بن عَوْف قال: «صَلَّيْتُ خَلفَ ابن عَبَّاسٍ ﷺ على جنازة فَقَرَأَ فاتحة الكتاب فقال: لتَعلموا أنها سُنَّةٌ»[٥].

ويدخل في ذلك ما يرد كثيراً عن الصحابة ﷺ من قولهم: «السُّنَّة كذا» أو «من السُّنة كذا» أو «كذا سُنَّة».

وهذا في الحكم كقولهم قال ﷺ: كذا؛ أي: له حكم الرَّفْع، وهذا مذهب المحدِّثين وجماهير السلف والخلف من العلماء[٦].

وذلك مثل قول أنس ﷺ: «السُّنَّةُ إذا تزوج البِكْرَ أقام عندها سبعاً، وإذا تزوج الثَّيِّبَ أقام عندها ثلاثاً»[٧].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٣٢٠).

(٢) يقصد: عُبَيد الله بن عبد الله بن عُتْبَةَ بن مسعود، أباعبد الله الهذلي المدني الضرير، أحد الفقهاء السبعة.

(٣) فتح الباري (١١/ ٥٨٤).

(٤) أخرجه مسلم، رقم (٥٠٢٦).

(٥) أخرجه البخاري، رقم (١٢٧٠).

(٦) قاله النووي في شرحه لصحيح مسلم (١٠/ ٤٥)، وانظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص١٦٣)، والإحكام، للآمدي (٢/ ٨١٣)، وكشف الأسرار، للبخاري (٢/ ٣٠٨)، وخالف في المسألة الكرخي والسرخسي من الحنفية، والصيرفي والجويني من الشافعية، وابن حزم. انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٨٠)، وقواطع الأدلة (٣/ ١٧٩)، والبرهان (١/ ٤١٧)، والإحكام، لابن حزم (٢/ ٧٢).

(٧) أخرجه البخاري، رقم (٤٩١٥).

ولذا قال أبو قِلابة (ت١٠٤ تقريباً) ـ راوي الحديث عن أنس ﷺ ـ: «ولو شئتُ أنْ أقول: قال النبي ﷺ»[(١)]؛ أي: لقلت[(٢)].

٤ ـ ويرد بمعنى **حكم الشرع**، فعن تميمٍ الدَّاريِّ ﷺ، أنه قال: يا رسول الله، ما **السُّنَّةُ** في الرَّجُلِ يُسْلِمُ على يَدَي الرَّجُلِ مِن المسلمين؟ قال: **«هو أَوْلَى الناسِ بِمَحْيَاهُ ومَمَاته»**[(٣)]، **قال الملَّا علي قاري (ت١٠١٤): «ما السُّنَّة في الرجل؟ أي: ما حكم الشرع في شأن الرجل؟»**[(٤)].

٥ ـ بمعنى **ما كان عليه عمَل الصحابة** ﷺ، وُجِدَ ذلك في الكتابِ أو السُّنَّة أو لم يوجد؛ لكونه اتِّباعاً لسُنَّةٍ ثَبَتَت عندهم لم تُنْقل إلينا، أو اجتهاداً مُجتمَعاً عليه منهم أو من خُلَفائهم[(٥)].

ومن ذلك قوله ﷺ: **«عليكم بِسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديِّين»**[(٦)]، وقول علي بن أبي طالب ﷺ: «جَلَدَ النبي ﷺ أربعين، وجَلَدَ أبو بكر أربعين، وعُمَرُ ثمانين، وكُلٌّ سُنَّةٌ، وهذا أحبُّ إليَّ»[(٧)].

والسُّنَّة بهذا الإطلاق تكون عرفاً شرعياً عاماً[(٨)]، فيكون دليلاً، وهذا عند غير الشافعية، فإن مذهب الشافعية عدم الاحتجاج بمذهب الصحابي.

وقد ذكر عبد العزيز البخاري أن السلف كانوا يطلقون اسم (السُّنَّة) على طريقة أبي بكر وعمر ﷺ، قال: «وقد حكي عن الشافعي أنه قال: إذا قال مالكٌ السُّنَّة عندنا أو السُّنَّة ببلدنا كذا، فإنما يريد به سُنَّة سليمان بن بلال، وكان عريف السوق»[(٩)]، ولكنه بيَّن أن هذه الإضافة كانت لاقتداء الشيخين ونحوهما بالنبي ﷺ، هذا هو الأولى، فهو من الاحتجاج بالسُّنَّة المرفوعة.

---

(١) أخرجه البخاري في الموضع السابق.

(٢) ومنه قول الإمام الشافعي في رسالته (ص١٨٨): «وسنَّ ـ أي: النبي ﷺ ـ أنْ ليس في الخيل صدقةٌ».

(٣) أخرجه أبو داود، رقم (٢٩١٠). والترمذي، رقم (٢١١٢). وابن ماجه، رقم (٢٧٥٢).

(٤) مرقاة المصابيح (٥/ ٢٠٣٣).

(٥) انظر: الموافقات (٤/ ٢٩٠).

(٦) الحديث سبق تخريجه (ص١٥٦)، وانظر: الموافقات (٤/ ٢٩٣)، وجامع الأسرار (٢/ ٦٣١).

(٧) أخرجه مسلم، رقم (١٧٠٧).

(٨) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٦٣).

(٩) كشف الأسرار (٢/ ٣٠٨).

وبعد تمايز العلوم واستقرارها إلى حدٍّ كبير، ظهرت مصطلحاتٌ لكلِّ علم، ووُجدتْ مصطلحاتٌ مشتركة بين بعض العلوم، لكن المقصود بها واستعمالها يختلف بحسب كلِّ فنٍّ، ومن هذه المصطلحات مصطلح (السُّنَّة).

هذا مع اتفاق العلماء على أن (السُّنَّة) تُطلق على أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته.

لكن استُعمل عند علماء أصول الدين والمحدِّثين والفقهاء والأصوليين بأخصَّ من ذلك:

١ ـ فعند **علماء أصول الدين** أطلقوه مرادفاً لعلم التوحيد أو العقيدة؛ فإن السُّنَّة لغةً هي الطريقة كما ذكرنا سابقاً، فأُطلق على عقيدة السلف «السُّنَّة»؛ لاتباع السلف طريقةَ الرسول ﷺ وأصحابه في ذلك؛ ولأن السلف كانوا يتميَّزون عن سائر أهل البدع بشدة تمسكهم بالسُّنَّة وتعظيمهم لها، وتقديمها على ما يُزعم أن العقل يصادمه[(١)]؛ ولذا سُمي المتبعون للسلف الصالح في المعتقد بـ«**أهل السُّنَّة والجماعة**».

وقد ورد اسم «أهل السُّنَّة والجماعة» في أثر يُروى عن ابن عباس ﭭ في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] قال: «فأما الذين ابيضَّت وجوههم فأهل السُّنَّة والجماعة وأولو العلم»[(٢)]، واستعمله الإمام الترمذي (ت٢٧٩) في سننه[(٣)].

و«السُّنَّة» أيضاً في العقائد ضدُّ البدعة، فالسُّنَّة: العبادة التي اتُّبع فيها الشرع، والبدعة ما كان على خلاف الشرع، قال الشاطبي (ت٧٩٠): «ويقال: فُلانٌ على سُنَّةٍ، إذا عَمِلَ على وَفْقِ ما عَمِلَ عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نُصَّ عليه في الكتابِ أو لا، ويُقال: فُلانٌ على بِدعة، إذا عمل على خلاف ذلك، وكأنَّ هذا الإطلاقَ إنَّما

---

(١) وممن ألف مؤلَّفاً في المعتقد ـ من السلف ـ وسماه بـ«السُّنَّة»: الإمامُ أحمد بن حنبل، وابن أبي عاصم، وعبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، والمروزي، والخلَّال، والأثرم، وغيرهم...

(٢) أخرجه الآجري في كتابه: الشريعة (٥/٢٥٦١)، واللالكائي في كتابه: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (١/٧٩)، وفي سنده ضعف.

(٣) سنن الترمذي (٢/٤٤).

اعتُبِرَ فيه عَمَلُ صاحبِ الشَّرِيعة؛ فأُطْلِقَ عليه لَفْظُ السُّنَّة مِنْ تلك الجهة، وإنْ كان العَمَلُ بمقتضى الكتاب»[١].

٢ ـ وأما «**السُّنَّة**» عند **علماء الحديث** فهي: «**كل ما أُثِر عن النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ**»[٢]، وهي مرادفة للحديث النبوي عندهم، ولم أقف على من عرَّف «**السُّنَّة**» من علمائها؛ لأنهم يكتفون بتعريف الحديث.

٣ ـ وأما عند **الفقهاء** فـ«**السُّنَّة**» هي: ما ليس بواجب[٣]، فهي بمعنى: النفل والندب، والتطوع، والمستحب، والرغيبة... وهذا عند جمهور الفقهاء عدا الحنفية، حيث أطلقوا «السُّنَّة» على: «ما واظب النبي ﷺ على فعله مع تركٍ ما بلا عذر، فما واظب عليه النبي ﷺ بلا ترك، أو واظب عليه لكن تَرَكَه لعذر، فهو واجب عندهم»[٤].

٤ ـ **وأما** «**السُّنَّة**» عند **الأصوليين** فقد نظروا لها من جهة أنها مصدر من مصادر التشريع ودليل من أدلته، بغض النظر عن الحكم الشرعي الذي تفيده؛ لذا لم يضمِّنوها صفات النبي ﷺ الخَلقية والخُلقية، واكتفوا بأقواله ﷺ وأفعاله وإقراراته، **فالسُّنَّة عند المحدثين أعمُّ من السُّنَّة عند الأصوليين**.

وقد عرَّف الأصوليون السُّنَّة في مفهومهم وتنوعت اتجاهات هذه التعريفات.

ويمكننا أن نحصر اتجاهات تعريف مصطلح (السُّنَّة) عند الأصوليين على النحو التالي:

الاتجاه الأول: وقد خَطَّه الجصاص (ت٣٧٠)، حيث إنه أول من عرَّف السُّنَّة من العلماء ـ فيما وقفت عليه ـ، وقد تابعه في ذلك العديدُ من الأصوليين.

فقال: «سُنَّة النبي ﷺ: **ما فَعَلَهُ أو قاله ليُقتدى به فيه، ويُداوَمَ عليه**»[٥]، **ثم جعل من ضِمْن فعل النبي ﷺ إقرارَه للصحابة**[٦]، **فجَعَل (السُّنَّة) هي أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وتقريراته**.

وتأثَّر بتعريف الجصاص كثير من الأصوليين، وكان من أوائلهم أبو المظفر

---

(١) الموافقات (٤/ ٢٩٠).
(٢) فتح المغيث (١/ ١٤).
(٣) العدة، لأبي يعلى (١/ ١٦٦).
(٤) انظر: التقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧).
(٥) الفصول (٢/ ٢٣٥).
(٦) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

السمعاني (ت٤٨٩) حيث قال في تعريفه للسنة: «**هي عبارة عن كلِّ ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة قولاً وفعلاً**»(١).

وممن عرَّف السُّنَّة بأنها قول الرسول ﷺ أو فعله أو المروي عنه، ونحو ذلك: البيضاوي (ت٦٨٥)(٢)، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)(٣)، وصرَّح بتقريره ﷺ، والنسفي (ت٧١٠)(٤)، والطوفي (ت٧١٦)(٥)، وابن جزي (ت٧٤١)(٦)، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)(٧)، وابن مفلح (ت٧٦٣)(٨)، وابن اللحام (ت٨٠٣)(٩)، وابن الهمام (ت٨٦١)(١٠)، وابن عبد الهادي (ت٩٠٩)(١١).

وقد وافقهم على هذا التعريف في المعنى ـ أيضاً ـ جمع من الأصوليين، غير أنهم أدخلوا احترازات في تعريفاتهم، ولعلَّ أول من احترز في تعريفه للسنة الآمدي (ت٦٣١) حيث قال مُعَرِّفاً السُّنَّة: «**ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلوٍّ، ولا هو مُعجِزٌ، ولا داخلٌ في المعجز، ويدخل في ذلك أقواله وأفعاله وتقاريره**»(١٢).

فقوله: (**مما ليس بمتلو**) احتراز عن القرآن الكريم.

وقوله: (**ولا هو معجز**) احتراز عن المعجزات التي أظهرها الله على يده ﷺ كنبع الماء من بين أصابعه(١٣).

وقوله: (**ولا هو داخل في المعجز**) هذا الاحتراز تفرَّد به الآمدي، ولعلَّه ـ والله أعلم ـ يريد الاحتراز عما كان في حكم المعجزات مما لا يُقتدى فيه بالنبي ﷺ لاختصاصه به، كإباحة الزيادة في النكاح على أربع نسوة، وقد يدخل في ذلك أفعاله الجِبِلِّيَّة ﷺ.

ولم نجد أحداً من الأصوليين تابع الآمديَّ (ت٦٣١) في مبالغته في حشد هذه

---

(١) قواطع الأدلة (١/ ٣٧).
(٢) انظر: منهاج الوصول (٣٦٧).
(٣) انظر: نهاية الوصول (١/ ٢٥٣).
(٤) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٣).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٠).
(٦) انظر: تقريب الوصول (ص١١٦).
(٧) انظر: التوضيح شرح التنقيح (٢/ ٢).
(٨) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١/ ٣٢٢).
(٩) انظر: المختصر (ص٧٤).
(١٠) انظر: التحرير مع شرحه التقرير والتحبير (٢/ ٢٢٣).
(١١) انظر: شرح غاية السول (ص٢٠١).
(١٢) الإحكام، للآمدي (١/ ٥٤٩).
(١٣) خبر نبع الماء من بين أصابعه ﷺ. أخرجه **البخاري**، رقم (١٩٧)، **ومسلم**، رقم (٦٠٨٠).

الاحترازات في تعريفه للسنة، غير أن هناك من تأثر به في إدخال بعض هذه الاحترازات، فنجد الصفي البغدادي (ت٧٣٩) يعرِّف السُّنَّة بقوله: «ما ورد عن النبي ﷺ من قولٍ غير القرآن أو فعل أو تقرير»[1]، فاكتفى بـ (غير القرآن) من حيث الاحتراز، وكذا فعل التفتازاني (ت٧٩٣)[2]، والمرداوي (ت٨٨٥)[3].

أما ابن السبكي (ت٧٧١)، والإسنوي (ت٧٧٢) فاختارا الاحتراز عمَّا فعله النبي ﷺ على سبيل الإعجاز، فعرَّفها ابن السبكي بقوله: «الشيء الصادر عن محمد ﷺ لا على وجه الإعجاز»[4].

وعرَّفها الإسنوي (ت٧٧٢) بقوله: «ما صدر عن الرسول ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز»[5].

وقد أضاف الزركشي (ت٧٩٤) في تعريفه للسنة هَمَّ النبي ﷺ، وقال: «لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال»[6].

وتابعه على ذلك السيوطي (ت٩١١)، وذكر أن ابن السبكي (ت٧٧١) لم يصرِّح به في متنه «جمع الجوامع»؛ لشمول الفعل له؛ إذ هو كفٌّ عن الفعل، والكفُّ فعلٌ، ثم إن الهَمَّ فِعْلٌ قلبي، غير أن التصريح به لبيان أقسام السُّنَّة بوجوهها أولى وأوضح[7].

بهذا نكون قد تكلمنا عن التعريف الذي كان أولَ من رسم خطوطه العريضة الجصاص (ت٣٧٠).

الاتجاه الثاني: هو اتجاه أتى تالياً للجصاص (ت٣٧٠)، وكان لعالم من علماء الحنفية أيضاً هو ابن فورك (ت٤٠٦)، فقد عرَّف **«السُّنَّة»** بتعريف تابعه عليه جمع من العلماء، فعرَّفها بقوله: «السُّنَّة: **ما رُسِمَ ليُحتذَى به**»[8].

وقد تبعه[9] على هذا التعريف من الأصوليين كلٌّ من: أبي يعلى

(١) قواعد الأصول (ص٣٨).
(٢) انظر: التلويح (٢/ ٢).
(٣) انظر: التحبير (٣/ ١٤٢٤).
(٤) الإبهاج (٢/ ٢٦٣).
(٥) نهاية السول (٢/ ٦٤١).
(٦) البحر المحيط (٣/ ١٦٤).
(٧) انظر: شرح الكوكب الساطع (٢/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨).
(٨) الحدود في الأصول (ص١٤٩).
(٩) لكن دون قوله في التعريف: «به».

(ت٤٥٨)[١]، والخطيب البغدادي (ت٤٦٣)[٢]، والباجي (ت٤٧٤)[٣]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[٤].

وكأنهم التفتوا لأصل موضوع اللفظة في اللغة؛ ولذا قال الباجي حينما ذكر هذا التعريف: «هذا أصل موضوع اللفظة»[٥]، بمعنى أنه في اللغة كذلك.

ويصب في هذا الاتجاه تعريفُ أبي بكر الصِّقِلي (ت٤٩٣) حيث قال: «السُّنَّة: **الطريقة المهتدَى بها**»[٦].

الاتجاه الثالث: اختطَّه السرخسي (ت٤٨٣)، فقال: «وأما السُّنَّة **فهي الطريقة المسلوكة في الدين**»[٧]، وقد تابعه في هذا التعريف جمع من أصوليي الحنفية وهم: السمرقندي (ت٥٣٩)[٨]، والأخسيكثي (ت٦٤٤)[٩]، والخبازي (ت٦٩١)[١٠]، وابن الهمام (ت٨٦١)[١١].

وأقرب التعريفات للسنة عند الأصوليين ـ والله أعلم ـ، هو ما صُرِّح فيه بلفظ القول والفعل والتقرير، ليكون جامعاً لها كلها.

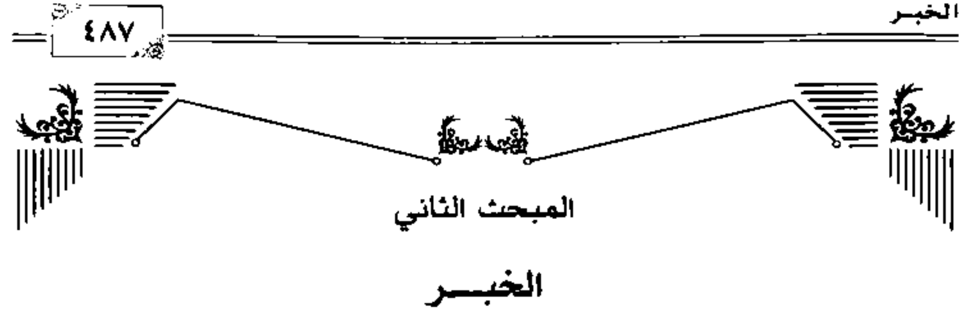
فيمكن أن نقول: **هي كل ما ورد عن الرسول ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً.**



---

(١) انظر: العدة (١/ ١٦٥).
(٢) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٢٧٥)، وزاد الخطيب: وما شرعه الله لأمته.
(٣) انظر: الحدود (ص٨٥).
(٤) انظر: المغني (١٢/ ٥٢٩)، ولم يعرِّفه في الروضة.
(٥) الحدود (ص٨٥).
(٦) الحدود الكلامية والفقهية (ص١٧٢).
(٧) أصول السرخسي (١/ ١١٣).
(٨) انظر: ميزان الأصول(ص ٢٧).
(٩) انظر: المنتخب (ص٢٦٥).
(١٠) انظر: المغني (ص٨٥).
(١١) انظر: فتح القدير (٩/ ٥٠٩).





المبحث الثاني

الخبــر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس(ت٣٩٥): «الخاء والباء والراء أصلان، **فالأول**: العِلْم، **والثاني**: يدلُّ على لِينٍ ورَخاوة وغُزْرٍ.

فالأول: الخُبْر: العِلمُ بالشيء، تقول: لي بفلان خِبْرَة وخُبْر.

والأصل الثاني: الخَبْرَاء، وهي الأرض اللَّيِّنَة، قال الشاعر[١] يَصِفُ فرَساً:

سَـدِكـاً بـالـطَّـعْـنِ ثَـبْـتـاً فـي الـخَـبـارِ»[٢]

وقال الطوفي (ت٧١٦): «واعلم أن الخبر فيما أحسب مشتقٌّ من الخبار، وهو الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر»[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

وردت كلمة (الأخبار) وهي جمع خَبَر في النصوص الشرعية، وفي كلام الصحابة والتابعين.

١ ـ فقد وردت في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ ۝٣١﴾ [محمد: ٣١]؛ أي: ما يحكى عنكم وما يخبر به عن أعمالكم، ليعلم حسنها من قبيحها؛ لأن الخبر على حسب المخْبَر عنه: إنْ حسناً فحسن، وإن قبيحاً

---

(١) لم أقف على قائله.

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (خَبرَ)، (٢/ ٢٣٩).

وسَدِكاً بالطعن؛ أي: طَعَّان به، رَفيق سريع. انظر: لسان العرب، مادة: (سدك) (١٠/ ٤٣٩).

(٣) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٨).

فقبيح[١]، وقوله: ﴿قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤]؛ أي: من أحوالكم التي نُخْبَرُ عنها[٢].

ومن ذلك اسم الله تعالى «الخبير»؛ أي: عالم بأخبار أعمال عباده، وقيل: عالم ببواطن أمورهم، وقيل: خبير بمعنى مُخْبِر، كقوله تعالى: ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [المائدة: ١٠٥][٣].

ومما ورد في كتاب الله مما له صلة بمصطلح الخبر: قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الكهف: ٦٨]؛ أي: عِلْماً[٤].

فلم تخرج مشتقات الخبر في القرآن الكريم عن المعنى اللغوي.

٢ ـ وكذا في السُّنَّة النبوية، استُعمل الخبر بمعناه اللغوي، كما ورد في حديث استخبار الملائكة عن قضاء الله في السماوات، وفيه قال النبي ﷺ: **«ثُمَّ سأل أهلُ السَّماء السادسة أهلَ السماء السابِعة: ماذا قال ربُّكم؟ قال: فيُخبِرونهم ثم يَسْتَخْبِرُ أهلُ كلِّ سماءٍ حتى يَبْلُغَ الخَبَـرُ أهل السماء الدنيا وتَخْتطفُ الشياطينُ السَّمْعَ فيُرمون فيَقْذِفُونه إلى أوليائهم، فما جاؤوا به على وجهه فهو حقٌّ، ولكنهم يُحَرِّفُونه ويزيدون»**[٥].

وقال ﷺ لفُريعة بنت مالك ﵂ حين سألَتْه عن مكان عِدتها بعد أن قُتل زوجُها: **«اعْتَدِّي حيث بلَغَكِ الخَبَـر»**[٦].

٣ ـ وورد عند الصحابة ﵃ بالمعنى اللغوي، ومن ذلك ما جاء عن حذيفة بن اليمان ﵁، قال: ما منعني أن أشهد بدراً إلا أني خرجت أنا وأبي حُسَيْلٌ، قال: فأخذنا كفار قريش، قالوا: إنكم تريدون محمداً، فقلنا: ما نريده، ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منَّا عهد الله وميثاقه لننصرفنَّ إلى المدينة، ولا نقاتل معه، فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه الخبر، فقال: **«انْصَرِفَا، نفي لهم بِعهدهم، ونستعين اللهَ عليهم»**[٧].

٤ ـ وورد استعمال إضافي لمصطلح الخبر عند الصحابة والتابعين ﵃ وذلك فيما قاله النبي ﷺ، ومن ذلك:

---

(١) الكشاف، للزمخشري (٤/ ٣٣٠).
(٢) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٨).
(٣) مفردات ألفاظ القرآن (ص٢٧٣).
(٤) تفسير الطبري (١٥/ ٣٣٤).
(٥) أخرجه الترمذي، رقم (٣٢٢٤)، وقال: «حسن صحيح».
(٦) أخرجه النسائي، رقم (٣٥٢٩).
(٧) أخرجه مسلم، رقم (١٧٨٧).

ـ قول أم عَطِيَّة رضي الله عنها: «كنَّا نُؤمَرُ بِهذا الخَبَرِ»[1]، تقصد ما روته عن النبي ﷺ أنه قال: «يَخْرُجُ العَوَاتِقُ ـ أي: لصلاة العيد ـ وذواتُ الخُدُورِ، أو العواتقُ ذواتُ الخُدُورِ، والحُيَّضُ، ولْيَشْهَدْنَ الخَير، ودعوة المؤمنين، ويَعتَزِلُ الحُيَّضُ المُصلَّى»[2].

ـ وذَكَر عبد الله بن عُبَيد الله بن أَبِي مُلَيْكَةَ أنَّه سَمِعَ عُبيد بن عُميرٍ يَقُصُّ هذا الخَبَـرَ، وذكر خبر ذي اليدين، حينما نبَّه النبي ﷺ إلى أنه صلَّى ركعتين بدلاً من أربع في القصة المشهورة[3].

مما سبق يظهر مستند قول الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢): «**الخبر** عند علماء هذا الفن مرادف للحديث»[4].

ونلحظ أن جمعاً من الأصوليين في مصنفاتهم يفصلون بين مباحث السُّنَّة ومباحث الخبر، ويجعلون للسنة باباً مستقلاً يختص بمسائل السُّنَّة النبوية خاصة، وأما مباحث الخبر فيفردونها ويوسعون المقصود ليشمل كل خبر، سواء من الكتاب أو السُّنَّة أو غيرها، فيبحثون مسائل أقسام الأخبار من حيث السند، وعدالة الرواة، وألفاظ الرواية، وأحوال السند[5]....

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمل الأصوليون مصطلح (الخبر) في مصنفاتهم، ومنهم الإمام الشافعي رحمه الله (ت٢٠٤) فوجدناه يطلق مصطلح (**الخبر**) على أكثر من معنى، فقد يريد به:

١ ـ نصوص الكتاب والسُّنَّة القولية والفعلية.

وفي ذلك يقول: «على أنْ ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلٌّ ولا حرُم إلا من جهة العلم، وجهةُ العلمِ **الخبرُ**: في الكتاب أو السُّنَّة، أو الإجماعُ، أو القياسُ»[6].

---

(١) أخرجه أبو داود، رقم (١١٣١). (٢) أخرجه البخاري، رقم (٣١٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه باللفظ المذكور، رقم (٣٤٤٤)، وخبر ذي اليدين أصله في البخاري برقم (٤٦٨)، ومسلم برقم (١٣١٦).

(٤) نزهة النظر شرح نخبة الفكر (ص٢١).

(٥) ممن فَصَلَ بين مباحث السُّنَّة والخبر: الآمدي في الإحكام (١/٣٤٨)، (٢/٦٣١)، وتابعه ابن الحاجب في مختصره (بيان المختصر) (١/٣٩٦، ٥٠٩)، ومن سار على نهجه، وغيرهم كثير.

(٦) الرسالة (ص٣٤).

ويقول: «وهذا يبيِّن أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسانُ **الخبرَ**، **والخبرُ** ـ من الكتاب والسُّنَّة ـ عينٌ يتأخَّى معناها المجتهدُ ليصيبه»[1].

٢ ـ **السُّنَّة الواردة عن النبي ﷺ** ـ وهذا كثير ـ كقوله: «فإن قال قائل: فاذْكر **الخبـرَ** عن رسول الله بما ذكرْتَ.

فأجاب الإمام الشافعي بقول النبي ﷺ للتي طلبت مفارقة زوجها والعودة لزوجها الأول: «**أتريدين أن ترجعي إلى رِفاعةَ؟ لا، حتى تذوقي عُسيلتَهُ ويذوقَ عُسيلتَكِ**»»[2].

هذا في السُّنَّة القولية، أما الفعلية، فيقول: فإنْ قال قائلٌ: ما **الخَبَرُ**؟

قلت: ـ وساق سنده ـ عن عائشةَ ﵂ أنها قالت: «كنت أفرُكُ المَنِيَّ من ثوبِ رسول الله ﷺ ثم يُصلِّي فيه»[3].

وقد يريد بالخبر: كل ما ورد عن النبي ﷺ، كقوله: «فوافقَنا طائفةٌ في أن تثبيت الأخبار عن النبي ﷺ لازم للأمة»[4]

وقد يريد به الأثر عن أحد من التابعين، فها هو يقول مبدياً دليله: «**أما الخبر فيه**، فعن سعيد بن المسيب»[5].

وبعد الإمام الشافعي (٢٠٤) استمر الأصوليون وباهتمام واضح ببحث موضوع الخبر ومسائله، وأفرده أكثرهم بباب مستقل عن السُّنَّة.

وأخذ المصطلح منحًى آخر، وذلك ببيان معناه في نفسه ومفهومه، ومن ذلك ما نقله الجصاص (ت٣٧٠) عن عيسى بن أبان (ت٢٢١) أنه قسَّم الأخبار إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) الرسالة (ص٥٠٣).

(٢) الرسالة (ص١٥٨)، وانظر: جماع العلم، للشافعي أيضاً (ص١١).
والحديث أخرجه البخاري، رقم (٢٤٩٦). ومسلم، كتاب النكاح، رقم (٣٥٩٩).

(٣) الأم، للشافعي (٢/ ١٢٠).
والخبر أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٤٩٣٦)، (٤١/ ٤١٣). وأبو داود، رقم (٣٧٢).
وأصله في مسلم برقم (٦٩٥).

(٤) جماع العلم، للشافعي (٩/ ٢٠).

(٥) الرسالة (ص٥٣٩) ـ باختصار ـ.

١ ـ **قسم منها**: يحيط العلم بصحته وحقيقة مُخْبِرِه.

٢ ـ **وقسم منها**: يحيط العلم بكذب قائله والمُخْبَرِ به.

٣ ـ وقسم يجوز فيه الصدق والكذب[١].

ولقد كان هذا القسمُ الثالث منطَلَقَ أكثرِ الأصوليين في تعريفهم للخبر اصطلاحاً كما سيظهر لنا بعد قليل، وقبل نقل اختلافهم في تعريفات الخبر، جدير بالذكر أن من الأصوليين من ذهب إلى أن الخبر لا يُعرَّف؛ وذلك إما لعسر تعريفه، أو لا يُعرَّف؛ لأن معرفة الخبر من الضروريات البديهيات، والضروريات لا تُعرَّف.

وإلى هذا ذهب الرازي (ت٦٠٦)[٢].

وأما الذين قالوا إن الخَبَـرَ يمكن أن يُعرَّف؛ فقد اختلفوا في تعريفه، ويمكن تقسيمُهم إلى اتجاهات:

الاتجاه الأول: مَن اقتنص تعريفَ الخبرِ من التقسيم السابق، فعرَّف الخبرَ بأنه: «ما دخله الصِّدْقُ والكَذِبُ» أو «ما جاز أن يدخله الصِدْق والكَذِب» أو «المحتمل للصِّدْق والكَذِب»، ونحوها من العبارات المتشابهة.

وأصحاب هذا الاتجاه يعطفون بالواو بين الصدق والكذب في تعريفاتهم قصداً.

ونُسِب هذا لأكثر المعتزلة، ومنهم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)[٣]، ونسبه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) لأهل اللغة[٤]، وسار في هذا الاتجاه ـ بعبارات متقاربة ـ كلٌّ من: الجويني (ت٤٧٨)[٥]، والسمعاني (ت٤٨٩)[٦]، وأبي يعلى (ت٤٥٨)[٧]، وأبي الخطاب (ت٥١٠)[٨]، وابن عقيل (ت٥١٣)[٩]، والقرافي (ت٦٨٤)[١٠]، وقد أضاف (لذاته) للتعريف، وفي كتابه «الفروق»[١١] عَدَلَ عن استعمال (الصدق والكذب) إلى (التصديق والتكذيب).

---

(١) انظر: الفصول (٣/ ٣٥).

(٢) المحصول (٤/ ٢٢٢).

(٣) انظر: المعتمد (٢/ ٥٤٢ ـ ٥٤٣).

(٤) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) انظر: البرهان (١/ ٣٦٧).

(٦) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٢٣٠).

(٧) انظر: العدة (١/ ١٦٩).

(٨) انظر: التمهيد (١/ ٦٢).

(٩) انظر: الواضح (١/ ١٠٥).

(١٠) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٤٦).

(١١) انظر: (١/ ١٨ ـ ١٩).

وتابعه على استعمال (التصديق والتكذيب) ابن جزي (ت٧٤١)[١]، والزركشي (ت٧٩٤)[٢]، لكن حذفاً (لذاته).

ومن أصحاب الاتجاه الأول أيضاً: ابن الهمام (ت٨٦١)[٣].

وقد انتُقد الاتجاه الذي سَلَكَتْه هذه التعريفاتُ مبكراً، ومن ثَم اعتُرض عليها باعتراضات عدة، **منها**:

الأول: اعتراض الباقلاني على من عرَّف الخبر بأنه: ما يدخله الصِدْق والكَذِب، بأنه يقتضي بظاهره اجتماعُ الوصفين[٤] في كلِّ خبر، وهذا محال[٥].

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة، **منها**:

أن المقصودَ تعريفُ الخبرِ اللغوي لا الشرعي[٦].

أو يقال: ليس المقصودُ تعريفَ خبرٍ واحدٍ معين؛ بل المقصود جنس الخبر، والصِدْق والكَذِب يجريان في جنس الخبر[٧].

ولعلَّ هذا ما جعل القرافي (ت٦٨٤) يستدرك في تعريفه السابق، فأضاف (لذاته) للتعريف[٨]، والسبب نفسه هو ما جعل ابن الهمام (ت٨٦١) يضيف في تعريف الخبر: (بلا نظر إلى خصوص المتكلم).

الثاني: أن فيها دوراً؛ لتوقف كلٌ من الصدق والكذب على معنى الخَبَر[٩]، وللخروج من هذا الدَّور عدل القرافي (ت٦٨٤) ومن تابعه عن كلمتَي الصدق والكذب وأبدلوهما بالتصديق والتكذيب[١٠].

ولم يَرَ الرازي (ت٦٠٦) في هذا تخلُّصاً من الدَّوْر؛ لأن التصديق والتكذيب هو الإخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فالدَّوْر باقٍ[١١].

---

(١) انظر: تقريب الوصول (ص٢٨٤).
(٢) انظر: البحر المحيط (٤/٢١٨).
(٣) انظر: التحرير مع شرحه تيسير التحرير (٣/٢٤).
(٤) أي: الصدق والكذب.
(٥) التلخيص (١/٢٧٧).
(٦) انظر: العدة، لأبي يعلى (٣/٨٤٠).
(٧) انظر: البرهان، للجويني (١/٣٦٧).
(٨) انظر: الفروق، للقرافي (١/١٩).
(٩) انظر: التقرير والتحبير (٢/٢٢٦)، وتيسير التحرير (٣/٢٤).
(١٠) انظر: الفروق، للقرافي (١/١٨)، ونهاية السول، للإسنوي (٢/٢١٣).
(١١) انظر: المحصول (٤/٢١٩)، ونهاية السول، للإسنوي (٢/٢١٣).

وقد يقال في دفع هذا الاعتراض: إن الصدق والكذب ضروريان تصوراً، فليس تصورُهما موقوفاً على تصور الخبر؛ بل هما معنيان بسيطان ويعقلهما كل أحدٍ حتى لو فرضنا أنه لم يعرف مفهوم الخبر(١).

أو يقال: نعرِّف الصدقَ بأنه مطابقةُ النسبة للواقع، والكذبَ عدمُ مطابقة النسبة للواقع، وهنا ينتفي الدَّوْر(٢).

الثالث: أنه إذا قيل: محمد ومسيلمة صادقان، فإنه خبر، وليس بصدق ولا كذب(٣).

أجيب عن هذا الاعتراض: أن هذا الكلام يجرى مجرى خبرين، **أحدهما**: خبر عنه بصِدْق النبي ﷺ، **والآخر**: بصِدْق مسيلمة، والأول حق صِدْق، والثاني كَذِب باطل، وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدهما صِدْق والآخر كَذِب سقط السؤال(٤).

أو يقال: سلمنا أنه خبرٌ واحدٌ لكنه كاذبٌ؛ لأنه يقتضي إضافة الصدق إليهما معاً، وليس الأمر كذلك فكان كذباً لا محالة(٥).

الاتجاه الثاني: من عرَّف الخبرَ بأنه: «الذي يتصف بكونه صدقاً أو كذباً» أو: «الذي يدخله الصِدْق أو الكذب» أو «ما يصح أن يدخله الصِدْق أو الكذب»، ونحو هذه التعريفات.

وممن سلك هذا الاتجاه: الباقلاني (ت٤٠٣)(٦)، وابن فورك (ت٤٠٦)(٧)، والشيرازي (ت٤٧٦)(٨)، والغزالي (ت٥٠٥)(٩)، وابن قدامة (ت٦٢٠)(١٠)، وابن السبكي (ت٧٧١)(١١).

وأصحاب هذا الاتجاه ينصون على (أو) في التعريف؛ احترازاً من (الواو)؛

---

(١) انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/١٠٣).
(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: المحصول (٤/٢١٨).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٢٣١).
(٥) انظر: المحصول (٤/٢١٩).
(٦) انظر: التمهيد (ص١٦٠).
(٧) انظر: الحدود في الأصول (ص١٣٤).
(٨) انظر: اللمع (ص٧١).
(٩) انظر: المستصفى (١/ ٢٥١)، وكأنه لا يرى فرقاً بين التعريفين.
(١٠) انظر: روضة الناظر (١/ ٣٤٧).
(١١) انظر: جمع الجوامع (ص٦٣).

لأن الواو ـ برأيهم ـ تقتضي أن يكون هناك من الأخبار ما يدخله الصِدْق والكَذِب جميعاً أو يحتملهما، وهذا ممتنع في حق أخبار الله سبحانه، ورسوله ﷺ[١].

إلا أنه أُورد عليهم اعتراض مفاده: أن هذا التعريف مشتمل على (أو) التي هي للتشكيك والتـَرَدُّدُ، وهذا مما يخلُّ في التعريفات ـ كما هو معلوم ـ[٢].

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن المراد هو أن الخبر يدخلُه إما الصدقُ وإما الكَذِب لا على التعيين، فليس في دخول أحدهما ـ غير المعيَّن ـ تردُّدٌ، فإن التردد قد يحصل فيما لو قلنا: إن أحدهما بعينه داخل في التعريف، وهذا غير مراد[٣].

الاتجاه الثالث: تعريف الخبر بأنه: كلام يفيد بنفسه إضافةَ أمرٍ من الأمور إلى أمرٍ من الأمور نفياً أو إثباتاً.

وهو تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦)، وذكر أنه احترز بقوله: **(بنفسه)** عن الأمر، فإنه يفيد وجوبَ الفعل لكن لا بنفسه؛ لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل، والصيغة لا تفيد إلا هذا القدر، ثم إنها تفيد كون الفعل واجباً تبعاً لذلك، وكذا القول في دلالة النهي على قبح الفعل، فأما قولنا: هذا الفعل واجب أو قبيح، فإنه يفيد بصريحه تعلق الوجوب أو القبح بالفعل[٤].

وتعقَّبه الآمدي (٦٣١) بقوله: «وهو منتَقض بالنِّسَب التقييدية[٥]، كقول القائل: حيوان ناطق، فإنَّه أفاد بنفسه إثبات النطق للحيوان، وليس بخبر»[٦].

ووجه اعتراض الآمدي سيظهر من خلال تعريفه التالي قريباً.

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧).

(٢) انظر: التلخيص، للجويني (٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧)، وانظر: البرهان (١/٣٦٧)، والمحصول (٤/٢١٨)، والإحكام (٢/٦٤٢).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٥١٤).

(٤) هذه عبارة الرازي في المحصول (٤/٢١٧) في بيان وجه احتراز البصري في قوله: (بنفسه)، وهي أوضح من كلام أبي الحسين حين بيَّن وجه احترازه بهذه اللفظة.

(٥) النسبة التقييدية، أو المركب التقييدي؛ يقصد بذلك: المركب من اسمين أو من اسم وفعل، بحيث يكون الثاني قيداً في الأول، ويقوم مقامهما لفظ مفرد، مثل (حيوان ناطق) و (الذي يكتب) فإنه يقوم مقام الأول (الإنسان) ومقام الثاني (الكاتب). شرح الكوكب المنير (١/١١٨ ـ ١١٩).

(٦) الإحكام، للآمدي (٢/٦٤٣).

وبنحوٍ من تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) قال ابنُ بَرْهان (ت٥١٨): «الخبر: إضافة أمرٍ من الأمور إلى أمرٍ من الأمور بنفسه»[(١)].

وقد سلك سبيل أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) الآمديُّ (ت٦٣١) لكن بقيوده المعتادة حيث قال في تعريفه: «الخبر عبارة عن اللفظ الدَّالِّ بِالوضْعِ على نِسْبَةٍ معلوم إلى معلوم أو سلبها، على وجه يحسن السكوت عليه، من غير حاجة إلى تمام، مع قصد المتكلم به الدلالةَ على النسبة أو سلبها»[(٢)].

وقد عقَّب الآمديُّ (ت٦٣١) تعريفَه بذكر محترزاته.

وتعريف الآمدي فيه طولٌ، واحترازاتٌ عديدة؛ بل وشيء من التعقيد غير المناسب، فأذهبَ به فائدة الحدِّ والتعريف.

ولم يخرج صفي الدين الهندي (ت٧١٥) عن دائرة هذا الاتجاه حيث قال في تعريفه: «الخبر هو الكلام الذي يفيد نسبةَ معلومٍ إلى معلوم آخر، محكومٍ عليه نفياً أو إثباتاً مع قصدِ المتكلمِ الدلالةَ»[(٣)].

وَجَوَّد الطوفي (ت٧١٦) تعريفَ الآمدي (ت٦٣١)[(٤)].

بينما جوَّد ابنُ الحاجب (ت٦٤٦) تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) فذكر أن تعريفَه أقربُ تعريفات الخبر للصواب[(٥)]، ومع ذلك فلم يرجحه، وأورد عليه اعتراضاً.

وكذا مال ابن عبد الشكور (ت١١١٩) لتعريف أبي الحسين (ت٤٣٦)، لكنه اقتصر على صدره: (كلام يفيد بنفسه)، وزاد: (نسبةً)[(٦)].

الاتجاه الرابع: تعريف الخبر بأنه: **الوصف**؛ أي: للمخبَر عنه.

وهو تعريف القاضي أبي جعفر السِّمْناني (ت٤٤٤)[(٧)]، ووافقه تلميذه أبو الوليد

(١) الوصول إلى الأصول (٢/ ١٣٦). (٢) الإحكام، للآمدي (٢/ ٨٨٧).
(٣) نهاية الوصول (٧/ ٢٧٠٥).
(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٩).
(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٥٠٩).
(٦) مسلَّم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٠٣).
(٧) انظر: إحكام الفصول (١/ ٣٢٤).

الباجي (ت٤٧٤)[١]، وأبو بكر الصِّقِلي (ت٤٩٣)[٢].

قال الباجي (ت٤٧٤): وتصحيح هذا أن كل خبر فهو وصف للمخبَر عنه إما بقيام أو قعود أو مشي أو حياة أو موت أو غنى أو فقر وغير ذلك، وتتبُّع هذا يبيِّن صحة ما قلناه، فكل وصف للموصوف فهو خبر عنه بما يوصف به، والتعريف إذا اطرد وانعكس ولم ينتقض في أحد الوجهين حكم بصحته[٣].

الاتجاه الخامس: تعريف الخبر بأنه: «الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية».

وهو تعريف ابن الحاجب (ت٦٤٦)[٤]، وتابعه ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٥].

ويعني بالكلام: ما تضمن كلمتين بالإسناد، فيخرج عنه الكلمة، والمركب الإضافي، والمركب التقييدي؛ لأنه ليس واحدٌ منها بكلام[٦].

والمراد بالخارج في التعريف: ما هو خارجٌ عن كلام النفس[٧] المدلول عليه بذلك اللفظ، فلا يرد عليه (قم)؛ لأن مدلوله: الطلب نفسه، وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقعاً في الخارج، وكذا يخرج جميع المركبات التقييدية والإضافية.

واعترض على هذا التعريف بأنه إن كان المراد أن النسبة أمرٌ موجودٌ في الخارج؛ لم يصحَّ في مثل اجتماع الضدَّين وشريك الباري.

وأجيب بأن المراد: النسبة الخارجية عن المدلول، سواءٌ قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن كالعلم، أو بالخارج عن الذهن كالقيام، أو لم تقم بشيء منهما نحو شريك الباري ممتنعٌ[٨].

والخَطْب فيما سبق سهل، ولا يترتب عليه ثمرة، لكن قول الرازي (ت٦٠٦) قوي؛ إذ الخبر غني عن التعريف؛ لما ذكر، وإن احتجنا للتعريف فيبدو أن أصح

---

(١) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ٣٢٤)، والحدود له أيضاً (٩١).

(٢) انظر: الحدود الكلامية والفقهية، للصقلي (ص١٧٥).

(٣) الحدود في أصول الفقه، للباجي (ص٩١).

(٤) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٥١٢).

(٥) انظر: نهاية الوصول (١/ ٣٢٠).

(٦) بيان المختصر (١/ ٦٢٨).

(٧) سبق التنبيه على أن القول بالكلام النفسي: محدَث ومخالف لمعتقد أهل السُّنَّة والجماعة.

(٨) إرشاد الفحول (١/ ١٩٢).

تعريفاته: تعريفات الاتجاهين الأولين؛ لوضوحها وسهولتها، أما بقية الاتجاهات فغلب عليها الغموض والتعقيد ـ بالنسبة لمصطلح كالخبر ـ لدرجة أننا لو ذكرنا تعريفات هذه الاتجاهات وسألنا ما المقصود بها لَكنَّا إلى الإلغاز أقرب!

ولو وازنَّا بين تعريفات الاتجاهين الأولين لوجدنا الثاني قد أُوردت عليه اعتراضات أقل، وكما قال الجويني (ت٤٧٨) عقيب ذكره لتعريف الخبر: «والذي تقتضيه صناعة التعريف: ارتياد أبلغ الألفاظ، وأبعدها عن الإيهام، وأقربها إلى الأفهام.. والقول في ذلك قريب»[1].

وقد بيَّن القرافي (ت٦٨٤) أن الخلاف لفظي[2].

وفي إضافة قيد (لذاته) أو (بلا نظر إلى خصوص المتكلم) احتراز مناسب.

فيكون تعريف الخبر: **ما يصح أن يدخله الصِدْق أوالكَذِب لذاته.**

والخلاصة:

١ ـ أن مصطلح (الخبر) ورد في النصوص الشرعية بمعنى العلم بالشيء.

٢ ـ وأطلقه الصحابة والتابعون ومن بعدهم على قول النبي ﷺ وفعله.

٣ ـ وأطلقه الشافعي (ت٢٠٤) إضافة لما سبق على نصوص الكتاب والسُّنَّة القولية والفعلية.

٤ ـ وقد كان لتقسيم عيسى بن أبان (ت٢٢١) الخبرَ لأقسام ثلاثةٍ الأثرُ الكبير في تعريفات الأصوليين للخبر من حيث ذاته.



(١) البرهان (١/٣٦٧).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٤).



المبحث الثالث

الخبر المتواتـــر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(الخبر المتواتر) مركب وصفي، وسبق أن عَرَّفنا (الخبر) في اللغة، فيبقى تعريف المتواتر:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الواوُ والتاءُ والراءُ: بابٌ لم تجِئْ كَلِمُهُ على قياسٍ واحد؛ بل هي مُفرداتٌ لا تَتَشَابه...»[(١)]

والتَّواتُر: التَّتابُع: تتابُع الأشياء، أو مع فَتـرَاتٍ وبينها فَجَواتٌ[(٢)].

والمُتواتر: الشيءُ يكون هُنَيهةً ثم يجيءُ الآخرُ، فإِذا تتابَعت فليست متواترةً، إنما هي مُتدارِكة ومتتابعة.

يقال: **تَرَى يَتْري**، إذا تراخى في العَمَل فعَمِل شيئاً بعد شيء.

وواتَرتُ الخَبرَ: أَتْبَعتُ، وبين الخَبَرَين هُنَيهةٌ.

والمُواتَرَة: المُتابَعة، وأصلُ هذا كله من **الوِتْر** وهو الفَرْد، وهو أنِّي جَعَلتُ كلَّ واحدٍ بعد صاحبه فَرْداً فَرْداً.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(الخبر المتواتر) مصطلح يذكره علماء الأصول والحديث حينما يقسِّمون الأخبار الواردة عن النبي ﷺ من حيث سندُها، ولم يرد في نصوص الكتاب والسُّنَّة.

وأول من أشار لهذا المصطلح هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤) حيث قال: «لأن الأخبار كلما **تواترت** وتظاهرت كان أثبتَ للحجة، وأطيبَ لنفس السامع»[(٣)].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (وَتَرَ)، (٦/٨٣).

(٢) تاج العروس، مادة: (وَتَرَ)، (١٤/٣٣٨).

(٣) الرسالة (٤٣٣).

وقد يكون المراد بالتواتر هنا معناه اللغوي، لكنه مفيد فيما قصدناه من حيث النشأة.

وفي نصٍّ أوضح وَرَدَ مصطلح التواتر عند الشافعي حينما يقول لمناظره: «قلتُ: أفرأيت سُنَّة رسول الله ﷺ بأيِّ شيء تثبت؟

قال: زعم أنها تثبت من أحد ثلاثة وجوه:

الأول منها: خبر العامة عن العامة.

فقلت: أكقولكم الأول؟ مثل أن الظهر أربع.

فقال المناظر: نعم.

فقلت: هذا مما لا يخالفك فيه أحد علمته فما الوجه الثاني؟

فقال: **تواتر** الأخبار.

فقلت: حدِّدْ لي تواتر الأخبارِ بِأقلِّ ممَّا[1] يَثْبُتُ به الخَبَرُ، واجْعَل له مثالاً لنعلم ما يقول وتقول.

قال: نعم، إذا وجدت هؤلاء النَّفَرَ الأربعة الذين جعلتهم مثالاً يروون واحداً فاتفق روايتهم أن رسول الله ﷺ حرَّم شيئاً أو أحلَّ شيئاً؛ استدللت على أنهم بتباين بلدانهم؛ وأن كل واحد منهم قبل العلم عن غير الذي قبله عنه صاحبه، وقبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه أن روايتهم إذا كانت هكذا إلا تاتفق عن رسول الله ﷺ فالغلط لا يمكن فيها.

فقلت: لا يكون **تواترُ** الأخبار عندك عن أربعة في بلد ولا قَبِلَ عنهم أهلُ بلد؛ حتى يكونَ المدنيُّ يروي عن المدني، والمكيُّ يروي عن المكي، والبصريُّ يروي عن البصري، والكوفيُّ يروي عن الكوفي، حتى ينتهيَ كلُّ واحد منهم بحديثه إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ غير الذي روى عنه صاحبه، ويُجمعوا جميعاً على الرواية عن النبي ﷺ للعلة التي وصفت؟

قال: نعم؛ لأنهم إذا كانوا في بلد واحد أمكن فيهم التواطؤ على الخبر، ولا يمكن فيهم إذا كانوا في بلدان مختلفة.

---

(١) هكذا في جميع النسخ المطبوعة، وقد تكون (ما)؛ أي: بأقَلِّ شيء يَثْبُتُ به الخَبَرُ. وهذا أوضح.

فقلت: لبئس ما نَبَثْتَ[١] به على من جعلته إماماً في دينك إذا ابتدأت وتعقبت»[٢].

فهذا النص يدلُّ على ظهور مصطلح التواتر ذلك الوقت، وفيه أن الذي كان يناظر الشافعي ممن يرى أنه لا تقبل أخبار الآحاد على الحال التي قبلها السلف؛ بل تُشترط أمور زائدة، وصلت لحدِّ امتناع حصول ذلك في نظر الإمام الشافعي، ومن ذلك هذا الوجه الأخير الذي سبق.

ولا يعني هذا أن ما ذكره مناظرُ الإمام الشافعي منطبق تماماً لما استقرَّ عليه مصطلح الخبر المتواتر، لكنه كما يظهر بجلاء بداية نشأته.

فكثرة النقلة، وتباين بلدانهم، واتفاقهم على نقل واقعةٍ ما؛ كلها دالَّةٌ عند مناظر الشافعي على صحة الخبر قطعاً، وسيأتي أنها مؤثرة في تعريف التواتر.

وفيه أن نقل الأربعة تواتر، وهو قولٌ نُقل عن بعض العلماء[٣]، لكن الجمهور على خلافه.

والخبر المتواتر يسميه كثير من الأصوليين: خبر التواتر[٤]، أو: التواتر[٥]، أو: المتواترات[٦].

أما ظهور مصطلح (الخبر المتواتر) بلفظه، فنجده صريحاً عند الجصاص (ت٣٧٠)، فها هو يقول عن خبر من الأخبار: «وقد تلقَّاه السلف بالقبول فصار في معنى **الخبر المتواتر**»[٧].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

من المناسب أن نتناول إطلاقاتِ وتعريفاتِ (الخبر المتواتر) بحسب تسلسلها التاريخي؛ ليتضح لنا جلياً الاحترازاتُ التي نشأت معها ومن هم أصحابها.

---

(١) نَبَثَ يَنْبُثُ نَبْثاً مثل نَبَشَ يَنْبُشُ، وهو الحفر باليد. الصحاح، مادة: (نَبَثَ)، (١/ ٢٩٤).

(٢) جماع العلم (ص٣٣ ـ ٣٤). (باختصار وتصرف يسير).

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ١٠٥)، وشرح الكوكب الساطع، للسيوطي (٢/ ٤٦٢).

(٤) انظر: مثلاً: الفصول (١/ ٤١٣)، والإحكام، لابن حزم (١/ ١٠٥)، والمستصفى (١/ ٢٥٣)، والمحصول (٤/ ٢٢٨).

(٥) انظر مثلاً: شرح اللمع (٢/ ٥٦٩، والمبين، للآمدي ٩٢).

(٦) انظر مثلاً: الفصول (١/ ٤١٣)، والإحكام، لابن حزم (١/ ١٠٥)، والمستصفى (١/ ٢٥٣)، والمحصول (٤/ ٢٢٨)، والإحكام، للآمدي (٢/ ٦٦١).

(٧) الفصول (١/ ١٧٨ ـ ١٧٩).

وكان تسلسل المصطلح على النحو التالي:

١ ـ الجَصَّاص (ت٣٧٠).

أول من تطرَّق للخبر المتواتر بالتَعْرِيف هو الجصاص بحسب ما ظهر لي، حيث قال: «المتواتر: ما تنقله جماعة لكثرة عددها، لا يجوزُ عليهم في مثلِ صفتهِم الاتِّفاقُ والتواطُؤُ ـ في مجرى العادة ـ على اختراع خبرٍ لا أصل له»[١].

وكذا قال في تعريفه له: «فالمتواتر ما وقع العِلمُ بِمُخْبَرِه، لوروده مِن جهة التواترِ، وامتناعِ جواز التَّواطُؤِ والاتِّفاق على مُخْبَرِه»[٢].

وسنجد لهذين التَعْريفين الأثرَ الكبيرَ في تعريفات كثيرة للخبر المتواتر.

٢ ـ ابنُ القصَّار (ت٣٩٧).

سماه خبر التواتر والقول المتواتر، وعَرَّفَه بقوله: «الخبر الذي اشتُهر واستُغني عن ذكر عدد ناقليه؛ لكثرتهم...»[٣]، وهو تعريف يتفق مضمونه مع تعريف الجَصَّاص (ت٣٧٠).

٣ ـ الباقلاني (ت٤٠٣).

سماه التواتر، ويمكن اقتناص رأيه في معنى الخبر المتواتر من سياق كلامه، فيكون خبر التواتر عنده: الخبر الصادر من جماعة أسندوا ما أخبروا عنه إلى مشاهدتهم، ليَثبت التواترُ بمثلهم[٤].

ولم يكتفِ الباقلاني بتَعْرِيف الخبر المتواتر، وإنما أضاف له أربعة شروط.

الأول: أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورةٍ إما بالحسِّ من مشاهدة أو سماع، وإما بأخبار متواترة، وإلا لم يقع العلم بخبرهم.

الثاني: أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم.

الثالث: أن يكون المخبرون عدداً، كلٌّ منهم خَبر عن مشاهدة، وكان في الكثرة والعدد كَهُم، فإن حصل ذلك وقع العلمُ بخبرهم ضرورة.

ويظهر أن الشرطين قبله يغنيان عنه.

الرابع: أن يكون أولهم كآخرهم، ووسطهم كطرفيه من حيث العدد ونقلهم عن حسٍّ أو تواتر[٥].

---

(١) الفصول (٣/٣٧).
(٢) المرجع السابق (٣/٧٣).
(٣) مقدمة ابن القصار (ص٦٥).
(٤) انظر: التمهيد، للباقلاني (ص١٦٢).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص١٦٣ ـ ١٦٤).

فنلحظ أن الباقلاني هو أول من نصَّ على اشتراط علْم المخبرين ما أخبروا به عن ضرورة، إما بعلم الحسِّ من سماع أو مشاهدة، وإما بأخبار متواترة، لكن الأول هو المستلزم، وإلا حصل الدور.

واشتراطه أن يكون أول خبرهم كآخره وأوسطه كطرفيه، مما تُلُقِّيَ بالقبول، حيث أصبح جمع من الأصوليين والمحدثين يؤكدون على توفر الشروط المذكورة في سلسلة السند: النَّقَلة الأولين، ثم فيمن بعدهم: السلسلة الوسطى، ثم الأخيرين، فالأولون والآخِرون هم طرفَا سند النَّقَلة.

وسنرى أن بعض هذه الشروط كهذا الأخير، وكونِ المخبرين علموا ما أخبروا به عن حسٍّ؛ ستدخل في صلب تعريفات المتواتر.

ويبقى أمرٌ نصَّ عليه الباقلاني، وهو أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري أو الاضطراري[1]، ولهذا الرأي أثر أيضاً في تعريفات الخبر المتواتر كما سنلحظ.

٤ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

فقال: «التواتر: ما يَثْبُت به العلمُ الضروري عَقيبه من غير قرينة»[2].

وهنا يَذكر ابن فورك أن التواتر هو الأخبار التي يحصل لسامعها علمٌ ضروري عَقِيبها مباشرة، وهذا العلم الضروري حصل لذات الأخبار، لا لقرائنَ احتفت بها توجب صدقَها، كأن تكون صادرة من نبي مثلاً.

ومن المعلوم أن العلم الضروري هو: ما لا يمكن دفعه بشكٍّ في نفسه، ولا شبهة في طريقه[3]، فهو مقابل المكتسَب الذي يكون بنظرٍ واستدلالٍ[4].

فالضروري هو علم يقيني غير مكتسب.

هذا ما يظهر من سياق الأصوليين في هذا المقام، والله أعلم.

ومذهب جمهور الأصوليين: أن التواتر يحصل عنه العلم الضروري[5].

---

(١) انظر: التمهيد (ص١٦٢).

(٢) الحدود (ص١٥٠).

(٣) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، للرازي (ص٢٠)، وانظر: الحدود، للتفتازاني (ص٨٧).

(٤) انظر: الفصول (٣/ ٣٧).

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٦٦١)، والبحر المحيط (٤/ ٢٣٩).

وتابع ابنَ فورك عددٌ من الأصوليين، فجعلوا المتواتر ما وقع به العلم الضروري، واكتفوا بذلك، ومن هؤلاء الأصوليين:

ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

حيث قال: «فالتواتر كل خبر وقع العلمُ بمخْبَره[1] ضرورةً»[2]؛ أي: كل خبر أفاد بمجرد مضمونه[3].

وبمثل عبارة الشيرازي عرَّفه **الباجي** (٤٧٤)[4] لكن زاد: **(من جهة الإخبار به)** وهي بمعنى قول ابن فورك: **(من غير قرينة)**، وكذا بنحو عبارة الشيرازي عرَّفه:

السمعاني (ت٤٨٩)[5]، واشترط للمتواتر الشروط التي ذكرها الباقلاني (ت٤٠٣) سابقاً، لكنه جعل بدل الثالث ـ الذي رأينا ذكره زائداً ـ: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى، وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم[6].

ثم قال بعد تعريفه للخبر المتواتر وذكره لشروطه: «ويمكن أن يُختصر هذا كله فيقال: الشرط أن يَكثر المخبرون كثرةً يمتنع معها التواطؤ على الكذب، ويكونوا بما أخبروا به مضطرين، وهذا كافٍ»[7].

وكذا سار الصِّقِلِّي (ت٤٩٣)[8]، وابن عقيل (ت٥١٣)[9]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[10]، في نفس هذا الاتجاه.

ونلحظ هنا: اتفاق ابن فورك ومن معه على أن الخبر المتواتر يوجب العلمَ الضروري وليس العلم النظري.

---

(١) كذا في اللمع، وفي شرح اللمع (٢/ ٥٦٩ (بخبره) والمعنى لا يختلف.
(٢) اللمع (ص٧١).
(٣) انظر: بغية المشتاق، للفاداني (ص٢١٩).
(٤) انظر: إحكام الفصول (١/ ٣٢٥). وقال في الحدود ٩٢: (الخبر) بدلاً من (الإخبار به).
(٥) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٢٣٤).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٣٦).
(٧) المرجع السابق (٢/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧).
(٨) انظر: الحدود الكلامية والفقهية (ص١٧٧).
(٩) انظر: الواضح (٤/ ٣٥٦).
(١٠) انظر: حدود أصول الفقه (ص٩٧).

٥ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

وكلامه لا يخرج عن معنى تَعْرِيف الجَصَّاص السابق (ت٣٧٠)[(١)].

٦ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

سماه الخبر المتواتر، واشترط لحصول التواتر في الخبر أن يكون المخبِرون كَثْرَةً يمْتَنع معها اتِّفاقُ الكذب منهم والتواطؤ عليه، وأن يكونوا أخبروا به مضطرين[(٢)].

وسيكون لهذين الشرطين أثر في تعريفات لاحقة.

ويقصد بقوله: (مضطرِّين) أن العلم الحاصل لهم ونقلوه هو عن اضطرار، بأن يكون مُدركاً بحواسهم، فليس مكتسباً باجتهاد.

فهو بمعنى من قال: علموا المخبَر ضرورة.

٧ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

قال: «خبر تواتر هو: ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبيَّ ﷺ»[(٣)].

٨ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

قال: «الخبر المتواتر: ما استوى طرفاه ووسطه، في عددٍ يقع العلم بخبرهم، وتسكن النفس إليهم في العادة»[(٤)].

٩ ـ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

قسَّم التواتر إلى قسمين[(٥)]:

أحدهما: تواترٌ مِن طريق اللفظ.

والآخر: تواترٌ مِن طريق المعنى.

ومثَّل للأول بخروجِ النبي ﷺ مِن مكة إلى المدينة، ووفاتِه بها، ودَفنِه فيها.

وأما التَّواترُ مِن طريقِ المعنى فعرَّفه بقوله: «أن يَروِيَ جماعةٌ كثيرون يقَعُ العِلمُ بِخبَرِهم كلٌّ[(٦)] واحدٍ منهم حُكْماً غير الذي يروِيه صاحبُه، إلا أن الجميعَ يتضَمَّنُ

---

(١) تقويم الأدلة (١/ ١٦٥ ـ ١٦٦).

(٢) انظر: المعتمد (٢/ ٥٥٨).

(٣) الإحكام، لابن حزم (١/ ١٠٤).

(٤) العدة (٣/ ٩١٧).

(٥) أشرنا قبل إلى أن الخطيب البغدادي متأثر بالشيرازي ويكثر الأخذ منه وإن كان قد توفي قبله، وسيتكرر تأخيره عن الشيرازي في هذا البحث لهذا السبب.

(٦) تقويم الأدلة (١/ ١٦٥).

معنى واحداً فيكونُ ذلك المعنى بمنزلة ما تواتر به الخَبَرُ لفظاً»[١].

ومثَّل لذلك ببعض معجزات النبي ﷺ، كنَبْعِ الماء من بين أصابعه[٢].

ثم قال: «فإن عدد الجماعة الذين يقع العلم بخبرهم غير معلوم، ولا دليل على عددهم من طريق العقل ولا من طريق الشرع، لكنَّا نعلم أن العدد القليل لا يوجب خبرهم العلم، وخبر العدد الكثير يوجبه، ويجب أن يكونوا قد علموا ما أخبروا به ضرورةً، وأن يكونوا على صفة لا يقع منهم الكذب اتفاقاً، ولا تواطؤاً بتراسل، أو حمل حامل برغبة أو رهبة؛ لأنَّا نعلم أن العلم لا يقع بخبر جماعة يجوز عليهم ذلك»[٣].

فتأثَّر وهو المحدِّث الكبير بتوجه علماء الأصول في تقسيمهم للأخبار، وتأثَّر كذلك بتَعْرِيفهم للمتواتر، حتى في كتابه الحديثيِّ: «الكفاية»[٤]، فكرَّر ما سبق.

١٠ ـ الجويني (ت٤٧٨).

قال في «الورقات»[٥]: «المتواتر: أن يرْوِي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم، إلى أن يَنتهِي إلى المخبَر عنه، ويكون في الأصل عن مُشَاهدة أو سَماع لا عن اجتهاد».

وبمعناه في «البرهان»[٦].

وهنا جمع الجويني في تعريف المتواتر بين ما عُلم بكثرة ناقليه، وأن ناقليه علموا المخبَر ضرورة.

١١ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

أتى **البزدوي** ليضيف إضافة جديدة في تَعْرِيف الخبر المتواتر حيث قال: «الخَبَرُ المتواتر... أن يرويه قومٌ لا يُحْصَى عددُهم، ولا يُتَوهَّمُ تواطُؤهم على الكذبِ؛ لكثرتهم وعدالتهم وتَبايُنِ أماكنهم، ويدوم هذا الخبر من حيث ناقلوه فيكون آخره كأوله، وأوسطه كطرفيه»[٧].

---

(١) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧).
(٢) خبر نبع الماء من بين أصابعه ﷺ سبق تخريجه (١/ ٤٨٤).
(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٧٧).
(٤) انظر: الكفاية (١/ ١٠٨).
(٥) بشرح المحلي، (ص٥٢).
(٦) انظر: (١/ ٣٦٨ ـ ٣٦٧).
(٧) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٢/ ٣٦٠ ـ ٣٦١).

وهنا اشترط العدالة في نَقَلة الخبر المتواتر، قال البخاري (ت٧٣٠): «لأن الإسلامَ والعدالةَ ضابِطَا الصِّدق والتحقيق، والكفرَ والفسقَ مظنَّتَا الكذبِ والمجازفة، فشَرط عدمَهما»[1]، وهو ما تبعه عليه جمع من الأصوليين ـ كما سيأتي ـ، ولم يرتضه الجمهور؛ لأن العادة جرت أنا نصدق الخبرَ المتواتر ولو كان نَقَلَتُه كفاراً.

ونصَّ البزدوي (ت٤٨٢) على اشتراط تباين أماكن نَقَلة الخبر، وهو ما لم يشترطه جمهور الأصوليين أيضاً، قال البخاري (ت٧٣٠): «أيْ: تَباعُدِها، يشير إلى اشتراط اختلاف بلدانهم أو أوطانهم ومَحَلَّاتهم، وهو مختار البعض؛ لأنه أشدُّ تأثيراً في دفع إمكان التواطؤ، وعند الجمهور لا يشترط ذلك أيضاً لحصول العلم بأخبار مُتَوَطِّني بُقعة واحدة أو بلدة واحدة؛ ولأن اشتراط الكثرة إلى كمال العدد كما بيَّنا يدفع هذا الإمكان، وكأن الشيخ إنما أشار إلى هذه المعاني؛ لأنها أقطع للاحتمال، وأظهر في الإلزام على الخصوم، لا لأنها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليه»[2]، وقد عرَّفه بنحو هذا التعريف **السرخسي (ت٤٨٣)**[3]، **وصدر الشريعة** (ت٧٤٧)[4].

١٢ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

اشتَرط له شرطين لا تخرج عما سبق:

أحدهما: أن يَروي قومٌ عن قومٍ لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذب عادة؛ لكثرتهم ابتداءً وانتهاءً وفيما بينهما، بأن يكون أوله كآخره وآخره كأوله وأوسطه كطرفيه.

الثاني: أن يكون المخبَر به أمراً محسوساً، إما حسَّ البصر أو حسَّ السمع[5].

١٣ ـ ابن العربي (ت٥٤٣).

عَرَّفَ الخبر المتواتر بأنه: «كل خبر جاء على لسان جماعة، يستحيل عليهم التواطؤ والتعمُّد للكذب»[6].

---

(١) كشف الأسرار (٢/ ٣٦١).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٨٢).
(٤) انظر: التنقيح (٢/ ٢).
(٥) انظر: ميزان الأصول (ص٤٢٣).
(٦) انظر: المحصول، لابن العربي (ص١١٣).

١٤ ـ السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧).

يضبط التواتر بضابط هو: العلم[١].

فكل ما أفاد العلم فهو متواتر، فمضمون الخبر هو الحَكَم والفيصل.

١٥ ـ الرازي (ت٦٠٦).

تطرَّق لتَعْرِيف الخبر المتواتر فقال فيه: «خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم»[٢]، فالكثرة الموصلة للعلم هي المعيار عنده.

وتابعه **صفي الدين الهندي (ت٧١٥)**[٣].

١٦ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عَرَّفَ الآمدي الخبر المتواتر تَعْرِيفاً بمعنى تعريف الرازي (ت٦٠٦)، وتابعه عليه كثير من الأصوليين، فقال: «الخبر المتواتر: خبرُ جماعةٍ مفيدٌ بنفسه للعلم بمُخْبَـرِه»[٤].

والذين أخذوا بتَعْرِيف الرازي (ت٦٠٦) والآمدي (ت٦٣١) سواء بنصِّه أو بمعناه، هم كلٌّ من:

ـ **ابن الحاجب (ت٦٤٦)**، وعبارته: «خبرُ جماعةٍ مفيدٌ بنفسه العلمَ بصدقه»[٥]، ومثله تعريف البخاري (ت٧٣٠)[٦].

ـ **وابن الساعاتي (ت٦٩٤)**: وعبارته: «خبر جماعة مفيد للعلم بنفسه»[٧].

ومثله: **ابن مفلح (ت٧٦٣)**[٨]، **وابن اللحام (ت٨٠٣)**[٩]، **والمرداوي (ت٨٨٥)**[١٠].

ـ **والكمال بن الهمام (ت٨٦١)** فقال: «فالمتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة»[١١].

---

(١) انظر: التنقيحات (ص٢٣٠).

(٢) المحصول (٤/٢٢٧).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٤/٢٧١٥).

(٤) الإحكام، للآمدي (٢/٨٩٩).

(٥) مختصر ابن الحاجب (١/٥١٩).

(٦) انظر: كشف الأسرار (٢/٣٦٠).

(٧) نهاية الوصول (١/٣٢٣).

(٨) انظر: أصول الفقه، لابن مفلح (٢/٤٧٣).

(٩) انظر: المختصر (ص٨١).

(١٠) انظر: التحبير (٤/١٧٥٠).

(١١) التحرير مع شرحه تيسير التحرير (٣/٣٠ ـ ٣١).

وأراد بقوله: (بالقرائن المنفصلة) القرائن اللازمة من أحوالٍ في المخبِر والمخبَر والمخبَر عنه[١].

وتابعه **ابن عبد الشكور (ت١١١٩)**[٢].

١٧ ـ القرافي (٦٨٤).

قال هو: «خبر أقوام عن أمر محسوس، يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة»[٣].

فزاد التصريح بقوله: (عن أمر محسوس) وهو ما ذكره الباقلاني قبله في شروط التواتر، وأدخله الجويني إلى صلب تعريفه بقوله: (عن مشاهدة أو سماع)، وبمعناه عرَّفه: **ابن السبكي (ت٧٧١)**[٤]، **والزركشي (ت٧٩٤)**[٥].

١٨ ـ البيضاوي (ت٦٨٥).

قال: «المتواتر: وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادةُ تواطؤَهم على الكذب»[٦]، وذكر أن ضابطه: العلم، تبعاً للسُّهروردي (ت٥٨٧).

واشترط له: أن لا يعلمه السامع ضرورة، وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد، وأن يكون سند المخبرين إحساساً به، وأن يبلغ عددهم مبلغاً يمتنع معه تواطؤُهم على الكذب[٧].

وبمعنى تعريف البيضاوي عرَّفه **البغدادي** (ت٧٣٩)[٨]، **وابن جزي** (ت٧٤١)[٩]، فقد اكتفيا في تعريفيهما بجعله: نقلَ جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب.

الخلاصة:

١ ـ ورد الخبر المتواتر ابتداءً في عصر الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، واستعمل

---

(١) فواتح الرحموت (٢/ ١٠).
(٢) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٠).
(٣) شرح تنقيح الفصول (ص٣٤٩).
(٤) جمع الجوامع مع شرحه الغيث الهامع (٢/ ٤٨٤).
(٥) انظر: البحر المحيط (٤/ ٢٣١).
(٦) المنهاج (ص٣٧٨).
(٧) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٨) انظر: قواعد الأصول (ص٤٠).
(٩) انظر: تقريب الوصول (ص١١٩).

فيه لفظ (التواتر)، مما يدلُّ على نشأة المصطلح في عصره، حاملاً بعض معناه الاصطلاحي.

٢ - وَرَدَ المصطلح عند الجصاص (ت٣٧٠) بمعناه الاصطلاحي، وعرَّفه تعريفاً تابعه عليه وتأثَّر به جمع غفير من الأصوليين.

٣ - يرى الباقلاني (ت٤٠٣) ومن تابعه أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري.

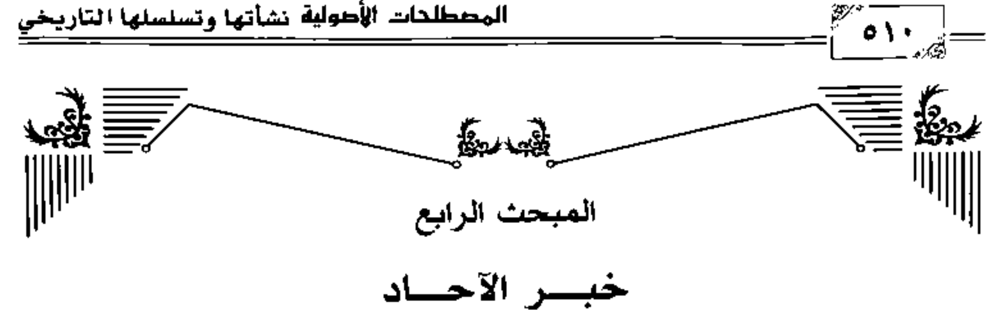
وكذا اشترط: أن يكون أول السند كآخره، وأوسطه كطرفيه، وقد نال ذلك استحسان الأصوليين بل والمحدثين، فأضيف لصلب كثيرٍ من تعاريف الخبر المتواتر، وكذا كونه عن محسوس.

٤ - قسَّم الشيرازي (ت٤٧٦) الخبر المتواتر إلى: تواتر من طريق اللفظ، وتواتر من طريق المعنى، وتابعه الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

٥ - زاد الجويني (٤٧٨) التصريح في تعريف الخبر المتواتر بقوله: «عن مشاهدة أو سماع»، بعد أن ذكرها الباقلاني (ت٤٠٣) من شروط التواتر، والنتيجة واحدة، ثم عبَّر عنها القرافي (ت٦٨٤) في تعريفه بقوله: «عن أمر محسوس».

٦ - اشترط البزدوي (ت٤٨٢) العدالة في نقلة الخبر المتواتر في سابقة له، وتابعه جمهور الحنفية على هذا الشرط.





المبحث الرابع

خبــــر الآحـــاد

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح (خبر الآحاد) مركب إضافي، وسبق التعريف بالمضاف، وهو الخبر[1]، ويبقى التعريف بالمضاف إليه، وهو الآحاد.

والآحاد جمع أَحَد، بمعنى الواحد[2].

والهمزةُ والحاءُ والدالُ فرع، والأصل الواوُ، فيكون من (وَحَدَ)[3].

والواوُ والحاءُ والدَّالُ أصلٌ واحدٌ يَدُلُّ على الانْفِراد.

من ذلك الوَحْدَةُ، وهو واحدُ قبيلتهِ، إذا لم يكن فيهم مثلُه[4].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

لم يرد مصطلح **(خبر الآحاد)** أو ما يدلُّ عليه في الكتاب أو السُّنَّة، ولكنه من المصطلحات التي نشأت مبكراً عند الأصوليين والمحدثين وعلماء الكلام، فقد كان أول ظهور له في تصانيف الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، حيث ناقش موضوع حجية خبر الآحاد في كتابه «الرسالة»، وأورد المصطلح نفسه في كتابه «الأم»، غير أنه سماه: **خبر الواحد**، على ما كان معروفاً به في عصره.

وجدير بالذكر هنا أن الإمام الشافعي (ت٢٠٤) **كان يقصد بخبر الواحد: رواية الواحد الفرد دون الاثنين والثلاثة فصاعداً**، فلا يقصد به: ما لم يبلغ مرتبة التواتر، بخلاف الأمر الذي استقرَّ عليه مصطلح خبر الواحد كما سيأتي في المطلب التالي بإذن الله.

مما يدلُّ على ذلك عدة أقوال للشافعي (ت٢٠٤) ومنها **قوله**: «وقد رأيت ممن

---

(١) انظر: (١/ ٤٨٧).

(٢) مختار الصحاح، مادة: (أحد)، (ص١٣).

(٣) مقاييس اللغة، مادة: (أحَدَ)، (١/ ٦٧).

(٤) المرجع السابق، مادة: (وَحَدَ)، (٦/ ٩٠).

أثبت خبر الواحد مَن يطلب معه خبراً ثانياً، ويكونُ في يده السُّنَّة من رسول الله من خمس وجوه فيُحَدَّثُ بسادس فيكتبُه؛ لأن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبتَ للحجة، وأطيبَ لنفس السامع»[١].

وقوله: «فقال: فما الحجَّةُ لك في قَبول خبر الواحد، وأنت لا تُجِيز شهادة واحدٍ وحْده؟»[٢].

وقال في خبر تحويل القبلة والناس في صلاتهم في مسجد قباء: «ولم يكن لهم أن يَدَعوا فرض الله في القِبلة إلا بما تقوم عليهم الحجة، ولم يلقوا رسول الله، ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسُنَّة نبيِّه سماعاً من رسول الله ولا بخبر عامّةٍ، وانتقلوا بخبر واحد»[٣].

ومن أصرح ما يثبت أن مراد الإمام بخبر الواحد هو خبر الفرد الواحد دون الاثنين والثلاثة؛ قوله بعد ذكره لأخبار بعث النبي ﷺ للعمَّال رسلاً إلى الأقوام والملوك: «ولم يزل يمكنُه أن يبعث والِيَيْنِ وثلاثة وأربعة وأكثر»[٤].

يضاف إلى ذلك أيضاً تفريقُ الشافعي بين الرواية والشهادة حين احتُجَّ عليه بأن الشهادة لا تقبل إلا من اثنين[٥].

وأما لفظ (خبر الآحاد) تحديداً فإن الجصاص (ت٣٧٠) هو أول من استعمله فيما وقفت عليه، حين قال: «ولهذه العلة شرط أصحابنا في قبول خبر الآحاد: أن لا يكون وروده فيما بالناس إليه حاجة عامة»[٦].

والغالب منه أن يذكره باسم (خبر الواحد) كعادة المتقدمين[٧]، ولا فرق بين الاستعمالين البتة.

---

(١) الرسالة (ص٤٣٣).
(٢) المرجع السابق (ص٣٨٢).
(٣) المرجع السابق (ص٤٠٧). وقصة تحويل القبلة مخرجة في البخاري، رقم (٣٩٥). ومسلم، رقم (١٢٠٤).
(٤) الرسالة (ص٤١٨).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص٣٨٢، ٤٠٣، ٤٠٦).
(٦) الفصول (٣/ ٦٥ ـ ٦٦).
(٧) انظر: المرجع السابق (١/ ١٥٦، ١٦٣، ١٦٥).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح (خبر الآحاد) من المصطلحات الأصولية التي تناولتها جميع كتب الأصول، وهي وإن لم تكن كلها قد عَرَّفَته إلا أنها تطرَّقت لجوانب عديدة في بحثه.

والذي ظهر لنا من كلام الشافعي (ت٢٠٤) وبعض السلف أن المقصود من خبر الواحد: رواية الواحد دون الاثنين والثلاثة، لكن هذا المصطلح تغيَّر مدلوله.

وقد جاء ذكر خبر الواحد عند الإمام البخاري (ت٢٥٦)، فقد أورد كتاباً كاملاً في صحيحه سماه: (كتاب أخبار الآحاد) وبوَّب فيه باباً، قال فيه: (باب ما جاء في إجازة خَبَرِ الواحد الصَّدوق في الأذان والصلاة والصومِ والفرائضِ والأحكامِ)[1]، وأورد فيه من الأحاديث ما يدلُّ على أن مراده كمراد الإمام الشافعي من حيث إن مراده من خبر الآحاد: خبر الواحد لا الاثنين فأكثر.

قال ابن حجر (ت٨٥٢): «قصْد الترجمة الرَّدُّ به على من يقول: إن الخبر لا يُحتجُّ به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد، حتى يصير كالشهادة»[2].

وممن سار على مصطلح الشافعي: قوامُ السُّنَّة الأصبهاني (ت٥٣٥) في كتابه «الحُجة في بيان المحَجَّة»[3].

إلا أنَّ هذا الاستعمال توسَّع مدلوله ليصبح المقصود به ما لم يبلغ درجة التواتر، رواه واحد أو أكثر.

قال الباقلاني (ت٤٠٣): «أما حقيقة هذه الإِضافة في اللُّغة فإِنَّه خبر واحد، وأن الرَّاوِي له واحد فقط لا اثنان ولا أكثر من ذلك، **غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تَسْمية كل خبر قصر عن إِيجاب العلم بِأنه خبر واحد**، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد»[4].

ويمكن عرض مصطلح (خبر الآحاد) ومدلوله عند الأصوليين على النحو التالي:

١ ـ الجصاصُ (ت٣٧٠).

وقال في تَعْريفه: «وغير المتواتر: ما ينقله واحدٌ وجماعةٌ يجوز على مثلهم

(١) صحيح البخاري (٦/٢٦٤٦). (٢) فتح الباري (١٣/٢٣٣).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/٣٧٦).

(٤) التمهيد، للباقلاني ١٦٤)، وانظر: التلخيص٢/ ٣٢٥).

التواطؤ والاتفاق على نقله»[١]، وهو تعريف منسجم مع تَعْريفه السابق للخبر المتواتر.

ويقصد بالجواز؛ أي: في مجرى العادة، كما أشار لذلك في تعريف الخبر المتواتر السابق[٢].

وقد وافق السمعانيُّ (ت٤٨٩) الجصاصَ، فعرَّف خبر الآحاد بقوله: «أخبار الآحاد: ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذي يجوز عليهم المواطأة على الكذب»[٣].

٢ ـ الباقلاني (ت٤٠٣).

عرَّفه بقوله: «كل خبر قصر عن إيجاب العلم»[٤]؛ يعني: سواء رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد[٥].

فخبر الواحد عند الباقلاني لا يفيد مطلق العلم، سواء الضروري أو النظري؛ بل يفيد الظن[٦].

وتابع الباقلانيَّ (ت٤٠٣) عددٌ من الأصوليين في تعريفاتهم، **كالكمال بن الهمام (ت٨٦١)**[٧].

وممن تابع الباقلانيَّ (ت٤٠٣) في تعريفه ولكن بإضافة احتراز إفادة الخبر القطع أو التواتر، بعض الأصوليين، **ومنهم:**

ـ **ابن فورك** (ت٤٠٦) فعرَّفه بأنه: «ما قَصُر عن التواتر، ولم يفضِ إلى العلم»[٨]، وبمعناه **عرَّفه الخطيب البغدادي** (ت٤٦٣)[٩].

---

(١) الفصول (٣/ ٣٧).
(٢) انظر: (ص٤٩٩) من هذا البحث.
(٣) قواطع الأدلة (٢/ ٢٥٤).
(٤) التمهيد (ص١٦٤).
(٥) انظر: التمهيد (ص١٦٤).
(٦) قال ابن تيمية: «ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن «خبر الواحد» إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقةً قليلةً من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفةً من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية كأبي إسحاق وابن فورك، وأما ابن الباقلاني فهو الذي أنكر ذلك». مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٥١).
(٧) التحرير بشرحه التقرير (٢/ ٢٣٥).
(٨) الحدود (ص١٥٠).
(٩) الكفاية (١/ ١٠٨).

ـ **والزركشي** (ت٧٩٤)، وعبارته: «كل ما لا يفيد القطع، وإن كان المخبِر به جمعاً، إذا نقصوا عن حدِّ التواتر»[١]، وهذا معنى كلام الباقلاني السابق.

ونرى ابن فورك (ت٤٠٦) في تعريفه السابق، قد نصَّ على أن الآحاد ما قصر عن العلم، وقد تابعه على ذلك جمع من الأصوليين، ولكن بعبارات متقاربة تؤدي المعنى ذاته، **ومنهم**:

الشيرازي (ت٤٧٦)[٢]، **والصَّقِلِّي** (ت٤٩٣)[٣]، **الغزالي (ت٥٠٥)**[٤]، **والسُّهْرَوَرْدِي** (ت٥٨٧)[٥]، **وابن قدامة** (ت٦٢٠)[٦]، **والآمدي** (ت٦٣١)[٧]، **وابن الحاجب** (ت٦٤٦)[٨]، **وابن الساعاتي** (ت٦٩٤)[٩]، **والصفي الهندي** (ت٧١٥)[١٠]، **والطوفي** (ت٧١٦)[١١]، **والبغدادي** (ت٧٣٩)[١٢]، **وابن جزي (ت٧٤١)**[١٣]، **والتفتازاني** (ت٧٩٣)[١٤]، **وابن اللحام** (ت٨٠٣)[١٥].

٣ ـ الجويني (ت٤٧٨).

قال: «وهو الذي نقله الآحاد، من غير أن يقترن بالنقل قرينة تقتضي الصدق أو الكذب»[١٦]، ويقصد **بالأول**: نحو خبر النبي، **وبالثاني**: ما يخالف العقل.

٤ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

عَرَّفَه بقوله: «كل خبر يرويه الواحِدُ أو الاثنانِ فصاعداً، لا عبرَةَ للعَدد فيه، بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر»[١٧].

قال البخاري (ت٧٣٠): «**(لا عبرة للعدد فيه)**؛ يعني: لا يَخرج عن كونه خَبَرَ واحِدٍ حُكْماً، وإنْ كان المُخْبِرُ متعدِّداً بعد أن لم يبلغ درجة التَّواتُرِ والاشتهارِ، **ويجوز أن يكون احترازاً عن قول مَنْ فَرَّقَ بين خَبَرِ الاثنينِ والواحد، فقَبِل خَبَرَ**

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦).
(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٥٧٨).
(٣) انظر: الحدود (ص١٧٩).
(٤) المستصفى (١/ ٢٧٢).
(٥) انظر: التنقيحات (ص٢٣٠).
(٦) انظر: روضة الناظر (١/ ٣٦٣).
(٧) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٩٤٦).
(٨) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٥٣٣).
(٩) انظر: نهاية الوصول (١/ ٣٣٣).
(١٠) انظر: الفائق (٣/ ٣٩٣).
(١١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ١٠٣).
(١٢) انظر: قواعد الأصول (ص٤١).
(١٣) انظر: تقريب الوصول (ص٢٨٩).
(١٤) انظر: حدود أصول الفقه (ص٩٧).
(١٥) انظر: المختصر (ص٨٢).
(١٦) البرهان (١/ ٣٨٧).
(١٧) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٢/ ٣٧٠).

الاثنين دون الواحد»[1].

وجمعٌ من أصوليي الحنفية أخذوا بتعريف البزدوي (ت٤٨٢)، لكن حذفوا منه عبارة: (لا عبرة للعدد فيه).

ومنهم: **الأخسيكثيُّ (ت٦٤٤)**[2]، **والنسفي (ت٧١٠)**[3]، **والخَبَّازي (ت٦٩١)**[4]، **وابن الساعاتي (ت٦٩٤)**[5].

وهنا نلحظ أنهم احترزوا في تعريفاتهم عن الحديث المشهور، وهو: «ما كان آحاد الأصل، متواتراً في القرن الثاني والثالث»[6].

وأخيراً أشير هنا لتعريف **القرافي (ت٦٨٤)** لخبر الآحاد وقد ذكر فيه احترازاً تفرَّد به، فقال في تَعْريفه له: **«خبر العدل الواحد أو العدول المفيد للظن»**[7].

والمقصود باحترازه المذكور هو قوله: **(العدل)**، والذي يظهر: أنه يريد خبر الآحاد المقبول شرعاً، أما الجمهور فيريدون مطلق خبر الآحاد.

أما قول **القرافي (ت٦٨٤)**: **(المفيد للظن)**، فهو كقول الباقلاني (ت٤٠٣): (قَصُر عن إيجاب العلم) وقد سبق الكلام عنه في موضعه.

ومما سبق يمكننا أن نعْرف المقصود من خبر الآحاد عند جمهور الأصوليين، وأنه: نقل الواحد عن الواحدِ أو الجماعةِ، أو نقل الجماعة عن الواحد أو الجماعة؛ ما لم يبلغ حدَّ التواتر[8]، أو نكتفي بقولنا: هو ما لم يبلغ حدَّ التواتر.

وعند الحنفية نضيف: أو الاشتهار.

والخلاصة:

١ ـ ظهر مما سبق أن نشأة المصطلح كانت في القرن الثاني وفي نهايته تقريباً، وأنه عرف حينذاك باسم خبر الواحد، وأن أول ذكر له كان في مصنفات الإمام الشافعي (ت٢٠٤).

---

(١) كشف الأسرار (٢/ ٣٧٠).

(٢) انظر: المنتخب (ص٢٧١).

(٣) انظر: المنار (ص١٤١).

(٤) انظر: المغني (ص١٩٤).

(٥) انظر: نهاية الوصول (١/ ٣٣٣).

(٦) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٢/ ٢٣٥).

(٧) شرح تنقيح الفصول (ص٣٥٦).

(٨) وهو قريب من تعريف خبر الآحاد الوارد في أصول الشاشي (ص١٩٤)، وقد استبعدنا كتاب الشاشي من الكتب المستقرَأة لجهالة عصر مؤلفه، مما سيؤثر على دقة نتائج الدراسة تاريخياً، ومثله كتاب الغنية للسجستاني.

٢ ـ وكان يريد به خبر الواحد الفرد دون الاثنين أو الثلاثة، وسار على هذا الأمر الإمام البخاري(ت٢٥٦) في صحيحه.

٣ ـ ولكن المراد بمصطلح خبر الواحد توسَّع حين تناوله الأصوليون، فأرادوا به رواية الواحد عن واحد، أو الواحد عن الجماعة، أو العكس، أو الجماعة عن الجماعة ما لم يبلغ مرتبة التواتر.

ولم يظهر بالتحديد سبب هذا التطور في معنى المصطلح، لكن الأقرب ـ والله أعلم ـ هو أنه كان في عصر الشافعي رَحِمَهُ اللهُ من المبتدعة من يردُّون أيَّ خبر ورد في السُّنَّة رواه راوٍ واحدٌ، سواء في العِلْميات أو العمليات، فسارع علماء السُّنَّة كالشافعي (ت٢٠٤)، والبخاري (ت٢٥٦)، ففنَّدوا هذا المذهب الباطل البدعي، وسرعان ما اندثر أو اضمحلَّ، غير أنه تلبَّس بلبوس آخر أقلَّ فحشاً في بعض جوانبه، فتحوَّر إلى انحراف آخر[1] وهو أن أخبار الآحاد ـ المنقولة في الشرع ـ التي لم تبلغ درجة التواتر، لا تفيد العلم؛ بل تفيد الظنَّ فقط؛ لذا فهي ـ عندهم ـ مقبولة في العمليات دون العلميات؛ أي: إنه لا مدخل لها في العقائد؛ لأن العقائد لا تثبت إلا باليقين، وهو ما تقصر عنه أخبار الآحاد بزعمهم.

فصار مذهبهم بعد أن كانوا لا يقبلونها في الأحكام والعقائد أنهم يقبلونها في الأحكام دون العقائد.



---

(١) ولهذا نظير في تاريخ البدع، حيث إن كثيراً من البدع تظهر بصورة متطرفة جداً، ثم إذا انكشف أمرها ورفضها المسلمون لوضوح انحرافها وعِظم شططها؛ أخذت شكلاً آخر أقلَّ انحرافاً ـ وقد يكون مؤداها لنفس الانحراف الأول ـ بهدف أن تروَّج عند المسلمين لا سيما عامتهم، والله أعلم.



المبحث الخامس

الموقــوف

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الواو والقاف والفاء: أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تَمَكُّث في شيء ثم يُقاس عليه، منه: وَقَفْتُ أَقِفُ وقوفاً، ووَقَفْتُ وقْفِي، ولا يقال في شيءٍ: أَوْقَفْتُ، إلا أنهم يقولون للذي يكون في شيء ثُمَّ ينزعُ عنه: قد أَوْقَفَ.

وكلُّ شيء أمْسَكْتَ عنه فإنك تقول: أَوْقَفْتُ»[1].

فالموقوف اسم مفعول من وقَفْتُ أَقِفُ وُقُوفاً، فكأن الراوي أمسك عن رفع الحديث للنبي ﷺ وأثبته للصحابي.

أو: إن المروي وَقَفَ على الصاحب، ولم يَبْلُغ به النبي ﷺ[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (الموقوف) من المصطلحات الحديثية التي نشأت مبكراً، وأول من استعمل هذا المصطلح فيما وقفت عليه: الإمام يحيى بن معين (ت٢٣٣)، ومن ذلك قوله عن حديث «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[3]: «ليس هذا بشيء، إنما هو **موقوف** عن أبي هريرة رضي الله عنه»[4].

وكذا استعمله الإمام أحمد (ت٢٤١) فقال عن رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (وَقَفَ)، (٦/ ١٣٥).

(٢) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١/ ٢٥).

(٣) أخرجه أحمد، (١٤/ ٣٧٣)، رقم (٨٧٦٨). وأبو داود، رقم (٢٣٥٩). وابن ماجه، رقم (١٦٨١).

والحديث في صحته خلاف، وممن صححه الإمام أحمد. انظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، للذهبي (ص٣٨١)، وتحفة الطالب، لابن كثير (ص٣٠٤).

(٤) سؤالات ابن الجنيد، لأبي زكريا يحيى بن معين ٣٨١).

لحديث: «**أنا فَرَطُكم بين أيديكم، فإنْ لم تجدوني، فأنا على الحَوْضِ**»[1]: «موقوف ولم يرفعه»[2].

وقال الترمذي (ت٢٧٩) عن حديث رواه ابن عمر ﷺ: «حديث ابن عُمَرَ لا نعرِفُه مرفوعاً إلا مِن هذا الوجه، والصحيح عن ابن عمر **موقوف**»[3].

وأصبح الموقوف قسيماً للمرفوع[4].

وسرعان ما دخل مصطلح الموقوف للمعجم الحديثي، وتناولته كتب المصطلح بالكشف والتعريف مبكراً.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

نشأ مصطلح (الموقوف) عند المحدثين، وتتابعوا على تسميته بذلك؛ لذا لا بُدَّ أن نحدِّد معناه عندهم بدقة، وسنبدأ بأول من تناوله بالتعريف:

١ ـ الحاكم (ت٤٠٥).

فقد قال: «فأمَّا **الموقوف** على الصحابة فإنه قَلَّ ما يخفى على أهلِ العِلمِ، وشَرْحُهُ: أن يُرْوى الحديث إلى الصحابيِّ مِن غير إرسالٍ ولا إعضالٍ، فإذا بَلَغَ الصحابيَّ، قال[5]: إنَّهُ[6] كان يقول: كذا وكذا، وكان يفعل كذا، وكان يأمر بكذا وكذا»[7].

والحاكم إن كان يقصد اتصالَ السند للصحابي لتصحَّ تسميته بالموقوف ففيه نظرٌ، فها هو نفسه يقول بُعيد كلامه السابق: «ومِمَّا يَلزَمُ طالِبَ الحديث معرِفتُه نَوْعٌ مِن **الموقوفات**، وهي مُرسَلَةٌ قَبْلَ الوصول إلى الصحابة...»[8].

فسمَّى غيرَ المتصل سندُه للصحابي بالموقوف!

لذا انتقده الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢) بقوله: «شَرَط الحاكم في الموقوف أن

---

(١) أخرجه أحمد، (٢٣/ ٦٢)، رقم (١٤٧١٩).
(٢) مسند أحمد (٢٣/ ٣٣٢).
(٣) سنن الترمذي (٣/ ٩٧).
(٤) الحديث المرفوع: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة. انظر: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، لأبي شهبة (٢٤).
(٥) أي: الناقل عن الصحابي.
(٦) أي: الصحابي.
(٧) معرفة علوم الحديث (ص١٥٣).
(٨) المرجع السابق (ص١٥٨).

يكون إسناده غير منقطع إلى الصحابي، وهو شرط لم يوافقه عليه أحد»[١].

٢ ـ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

قال: «والموقوف ما أسنده الرَّاوي إلى الصحابي ولم يَتَجَاوزْهُ»[٢].

ويبدو أن قوله: (ما أسنده الرَّاوي)، هو جارٍ مَجرى الغالب، ولا يمنع إطلاق الموقوف على المنقطع.

٣ ـ ابن عبد البر (ت٤٦٣).

قال: «والموقوف ما وَقَفَ على الصاحبِ ولم يَبْلُغ به النبي ﷺ، مِثْلُ: مالك عن نَافِعٌ عن ابن عُمَرَ عن عُمَرَ قَوْلُهُ»[٣].

٤ ـ ابن الصلاح (ت٦٤٣).

عرَّفه بأنه: «ما يُرْوى عن الصحابة ﷺ مِن أقوالهِم وأفعالهِم ونحوِها، فيُوقَفُ عليهم ولا يُتجاوزُ به إلى رسول الله ﷺ»[٤].

وقد تعقَّب الزركشيُّ (ت٧٩٤) تعريف ابن الصلاح بقوله: «هذا التعريف غير صالح؛ إذ ليس كل ما يروى عن الصحابي من قوله موقوفاً، كقول عائشةﷺ: (فُرضت الصلاة ركعتين ركعتين)[٥]، ولهذا احتجَّ الشافعي بمثل هذا في الجديد، وأعطاه حكم المرفوع، مع نصِّه على أن قول الصحابي ليس بحجة»[٦].

بعد ذلك قال ابن الصلاح عن الموقوف: «ثم إنَّ منه ما يتَّصل الإسنادُ فيه إلى الصحابِيِّ فيكون مِن الموقوف الموصول، ومنه ما لا يتَّصل إسنادُه فيكون مِن الموقوف غير الموصول، على حسبِ ما عُرِفَ مثلُه في المرفوعِ إلى رسول الله ﷺ»[٧].

وتقسيم ابن الصلاح للموقوف إلى ما يتصل الإسناد فيه إلى الصحابي وما لا يتصل هو الأدقُّ الأصوب، وبه يخرج عن الإشكال الذي وقع فيه الحاكم (ت٤٠٥) في تعريفه السابق.

ثم ينبِّه ابن الصلاح على أمرٍ في استعمال مصطلح الموقوف فيقول: «وما

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح (١/ ٣٣٩)، وانظر: فتح المغيث (١/ ١٨٧).
(٢) الكفاية (١/ ١١٦).
(٣) التمهيد (١/ ٢٥).
(٤) علوم الحديث (ص٤٦).
(٥) أخرجه مسلم، رقم (٦٨٥).
(٦) النكت على ابن الصلاح، للزركشي (٢/ ٤٣٠ ـ ٤٣١).
(٧) علوم الحديث (ص٤٦).

ذكرناه مِن تخصيصه بِالصحابِي فذلك إذا ذُكِرَ الموقوفُ مطلقاً، وقد يُستعمل مُقيداً في غير الصحابِيِّ، فيقال: حديث كذا وكذا وقَفَهُ فلانٌ على عطاءٍ، أو على طاوُوسٍ، أو نحو هذا[1]، وموجود في اصطلاح الفقهاء الخراسانيين تعريف الموقوف باسم الأثر»[2].

ونُقل عن أبي القاسم الفُوراني (ت٤٦١) قوله: «الفقهاء يقولون: الخَبَرُ ما يُروى عن النبي ﷺ، والأثَرُ ما يُرْوى عن الصحابة ﷺ»[3].

قال السَّخَاوي (ت٩٠٢): «وظاهرُ تَسْمِيةِ البيهقي كتابَه المشتملَ عليهما بِـ «مَعْرِفَةِ السُّنَنِ والآثَارِ» معهم، وكأنَّ سَلَفَهُمْ فيه إِمامُهُم، فقد وُجِدَ ذلك في كلامِهِم كثيراً، واسْتَحْسَنَهُ بعضُ المتأخرين»[4].

ويقصد بـ(سلفهم) الإمامَ الشافعي (ت٢٠٤)، فقد عبَّر عن الموقوفات بالآثار في مواضع كثيرة من كتبه، كقوله: «وأمَّا القياسُ فإنَّما أخذناه استدلالاً بالكتاب والسُّنَّة والآثار»[5]، وقوله: «والسَّلَفُ جائزٌ في سُنَّة رسول الله ﷺ والآثار»[6].

ولكن قال النووي (ت٦٧٦) بعد ذكره معنى كلام ابن الصلاح السابق في تعريف الموقوف: «وعند المحدِّثين كلُّه يسمى: أثراً»[7].

قال السيوطي (ت٩١١): «لأنه مأخوذ من أَثَرْتُ الحديثَ، أي: رويتُه»[8].

فنخلص مما سبق إلى أن الموقوف **عند المحدثين** هو: كل ما أضيف للصحابي.

وأما **الأصوليون** فإن استعمالهم للموقوف لم يخرج عن معناه عند المحدثين؛

---

(١) من ذلك ما رواه البخاري عن الحميدي أنه سمع سفيان ـ أي: ابن عيينة ـ قال: أخبرنا سالم أبو النضر أنه سمع عميراً مولى أم الفضل يحدث عن أم الفضل قالت: شك الناس في صيام رسول الله ﷺ يوم عرفة، فأرسلتُ إليه بإناء فيه لبن فشرب، فكان سفيان ربما قال: شكَّ الناس في صيام رسول الله ﷺ يوم عرفة، فأرسَلت إليه أم الفضل، فإذا وقف عليه قال: هو عن أم الفضل. رقم (٥٢٨٢)، (٥/٢١٢٧).

(٢) علوم الحديث (ص٤٦).

(٣) علوم الحديث (ص٤٦).

(٤) فتح المغيث (١/١٨٨).

(٥) الرسالة (ص٢١٧).

(٦) الأم (٤/١٨٣).

(٧) تقريب علوم الحديث مع شرحه تدريب الراوي (١/٢٠٣).

(٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

إلا ما وقع عند ابن الحاجب (ت٦٤٦) كما سيأتي، أما تعريفهم للموقوف فلم يقع في كتبهم إلا نادراً.

وأبرز من بحث (الموقوف) من الأصوليين:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

حيث قال: «فَصْلٌ في الحديث إذا أُرسل مرَّة وأُسْنِدَ مرَّة أخرى، أو أُلحق بالنبي مرَّة وجعل **موقوفاً** على صحابي مرَّة.

فأما إذا وصل الرَّاوِي الحديثَ بِالنبي مرَّة، وجعله هو **موقوفاً** على بعض الصحابة مرَّة؛ فإنه يُجْعَل أيضاً مُتَّصلاً بالنبي ﷺ»[١].

والمقصد من هذا الكلام: أنه جعل الموقوف هو المروي عن الصحابة.

٢ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

قال: «وأما ما كان **موقوفاً** على الصاحب؛ فليس فرضاً علينا الطَّاعة به»[٢].

٣ ـ السرخسي (ت٤٨٣).

قال: «وكذلك قالوا في خبر يُروى **موقُوفاً** على بعض الصحابة بطَرِيق، ومرفوعاً إلى رسول الله ﷺ بطريق»[٣].

٤ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

قال: «**والموقوف**: أن يكون قولَ صحابي أو مَن دونه»[٤].

قال الأصفهاني (ت٧٤٩): «أي: أن يكون الراوي قد وقفه على غير الرسول ﷺ، بأن ينتهي روايته إلى قول صحابة أو من دونه»[٥].

فنلحظ هنا توسُّعاً في مفهوم الموقوف؛ لأنه جعله يُطلق على مقول الصحابي ومن هو دون الصحابي.

٥ ـ القرافي (ت٦٨٤).

قال: «أما **الموقوف** على بعض الصحابة يقوله من قِبَل نفسه، ولا يقول سمعت من رسول الله ﷺ؛ فيحتمل أن يكون سمع من النبي ﷺ فيكون حجة إجماعاً، أو

---

(١) المعتمد (٢/٦٤٠).
(٢) النبذة (ص١٠١).
(٣) أصول السرخسي (٢/٢٦).
(٤) مختصر ابن الحاجب (١/٦٤٣).
(٥) بيان المختصر (١/٧٦٩).

هو من اجتهاده، فيخرَّج على الخلاف في قول الصحابي وفعله: هل هو حجة أو لا؟»[١].

٦ ـ الطوفي (ت٧١٦).

قال: «**المَوْقُوف** الذي لا يُتَجَاوزُ به الصَّحابيُّ»[٢].

٧ ـ ابن مفلح (ت٧٦٣).

قال: «ومن روى عمَّن لم يلقَه، **ووقفه** عليه فمرسل أو منقطع، ويسمى **موقوفاً**»[٣].

٨ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

بسط المرداوي في كلامه التالي كلام ابن مفلح السابق، فقال: «إذا رَوى عَمَّنْ لَمْ يَلقَهُ فهو مُرْسَلٌ مِنْ حيث كونُهُ انقطع بينه وبين مَنْ روى عنه، على رأيِ القاضي[٤] وكثيرٍ مِنْ الفقهاء، ومنقطِعٌ على رأيِ المحدِّثين، كما تَقَدَّمَ عنهم في أصلِ المُرْسَلِ، **وموقوفٌ** لكونه وقَفَهُ على شخصٍ، فهو بِهذه الاعتباراتِ له ثلاثُ صفاتٍ، يُسَمَّى مرسلاً بِاعْتِبَارٍ، ومنقطعاً على رأيِ المُحدِّثين، وموقوفاً بِاعتبارِ كونه وقَفَهُ على شخص»[٥].

والخلاصة:

١ ـ أول من وقفنا على استعماله لهذا المصطلح: الإمام يحيى بن معين (ت٢٣٣).

٢ ـ أول من عرَّفه هو الحافظ الحاكم (ت٤٠٥).

٣ ـ وسَّع ابن الصلاح (ت٦٤٣) من مفهومه، فجعله: ما يروى عن الصحابي أو مَن دونه، لكن مقيَّداً، وتابعه ابن الحاجب بدون ذكر التقييد.

٤ ـ يعتبر مصطلح (الموقوف) من المصطلحات المستقرة، وكونه يستعمل فيما دون الصحابي مقيَّداً؛ كما ذكر ابن الصلاح؛ لا يؤثر على كونه مستعملاً فيما يُنسب للصحابي مطلقاً، وأنه الأصل.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (ص٤٢٣).
(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٩٢).
(٣) أصول ابن مفلح (٢/ ٦٤٢).
(٤) يقصد: القاضي أبايعلى.
(٥) التحبير (٥/ ٢١٤٩ ـ ٢١٥٠)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ٥٨٠ ـ ٥٨١).



المبحث السادس

المرســـل

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

المُرسَل: اسم مفعول من الإرسال، وجمعه مراسيل ومراسل[١].

والراء والسين واللام أصلٌ واحدٌ مُطَّرِدٌ مُنقاس، يدلُّ على الانبعاث والامتداد[٢].

ويُطلق الإرسالُ على معانٍ، منها:

- **التَّسليطُ**، وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾﴾ [مريم: ٨٣]؛ أي: سُلِّطُوا عليهم، وقُيِّضُوا لهم بكفرهم[٣].

- **والإطلاق والتَّخلية**[٤]، **ومنه قولهم: أرسلتُ الطَّائرَ مِن يَدِي. إذا أطلَقْتُه وخليتُه**[٥].

- والإهمالُ، وهو قريبٌ مِن الإطلاقِ والتَّخلية[٦].

- **والتَّوْجِيهُ**، وبه فُسِّرَ إرسالُ الله تعالى أنبياءَهُ ﷺ، كأنَّهُ وجَّهَ إليهم أن أنذروا عبادِي[٧].

- **وما يقابل الإمساك**: ومنه قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر: ٢][٨].

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة: (رَسَلَ)، (١١/ ٢٨٤)، وفتح المغيث، للسخاوي (١/ ٢٣٨).

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (رَسَلَ)، (٢/ ٣٩٢).

(٣) تاج العروس، مادة: (ر س ل)، (٢٩/ ٧٢).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) المصباح المنير، مادة: (ر س ل)، (ص٢٢٦).

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه. (٧) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٨) مفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني، مادة: (رسل)، (ص٣٥٢).

وأنسب هذه المعاني لمصطلح المرسل: الإطلاق والتخلية والإهمال؛ لأن الراوي لم يقيِّد روايته بذكْر الواسطة التي بَيْنَه وبين النبي ﷺ[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لما كان اتصالُ سندِ الرواياتِ عند المحدثين شرطاً لقَبولها؛ كان ضدُّه وهو الانقطاعُ من أسبابِ رَدِّ كلِّ سندٍ اتصف بهذه الصفة.

وللانقطاع أقسام عند المحدثين، وهذا التقسيم عندهم من باب التدقيق والتوصيف والتفنن من جهة، ومن باب طريقة التعامل مع أنواع السند المنقطع، ومعالجة السند من جهة أخرى.

ومن أقسام الانقطاع ما اصطلح عليه بالمرسل.

ومصطلح (المرسل) من المصطلحات المتقدمة الظهور، ولم أقف على ذكرٍ له قبل الإمام شعبة بن الحجاج (ت١٦٠)، أما هو فقد كان يُعَبِّر عن الإرسال أو انقطاع السند عموماً بصريح العبارة تارة: بأن فلاناً لم يسمع من فلان، كقوله: «لَم يسمع ابن سيرين مِن ابن عبَّاس شيئاً»[٢].

وتارة بلفظ (الإرسال) فقد ذكر يحيى بن سعيد القطان (ت١٩٨) عن شعبة أنه كان يقول: «عطاء عن علي إنما هي من كتاب، **ومرسلات** معاويةَ بنِ قرةَ نرى أنها عن شهر بن حوشب»[٣].

وهذا الكلام الذي ينقله يحيى بن سعيد عن شيخه شعبة ظاهره أن القائل شعبة، **فيكون هو أول من ذكر مصطلح (المرسل)** بحسب ما وصل إلينا.

وبعده استعمله عبد الله بن المبارك (ت١٨١) حين قال: «حديث الزهري في هذا **مُرسَلٌ** أصحُّ من حديث ابن عُيَينَة»[٤].

ويتكرَّر ورود مصطلح (المرسل) عند يحيى بن سعيد القطان (ت١٩٨)، ومن ذلك قوله: «**مرسلات** معاوية بن قرة أحب إلىَّ من **مرسلات** زيد بن أسلم»[٥].

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري (٣/ ٢)، ونهاية السول، للإسنوي (٢/ ٧٢١).
(٢) انظر: العلل لعلي بن المديني (ص٦٠)، والعلل لأحمد بن حنبل (٣/ ٩٤).
(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب (ص١٧٥).
(٤) سنن الترمذي (٣/ ٣٢١).
(٥) شرح علل الترمذي، لابن رجب (ص١٧٥).

وقد نُقل عن الإمام أحمد (ت٢٤١) أنه حكم على بعض الأحاديث بالإرسال[1].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وجدنا أن مصطلح (المرسل) نشأ عند المحدثين، فنُقل استعماله عن عدد منهم وعلى رأسهم شعبة بن الحجاج (ت١٦٠)، ثم نجده عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤) مستعملاً في كتبه، فها هو في «الرسالة» ـ مثلاً ـ يقول لسائله: «أنت تسأل عن الحجة في رَدِّ **المرسَل** وتردُّه، ثم تُجاوزُ فَتَرُدُّ المسنَدَ الذي يلزمك عندنا الأخذُ به!»[2].

ويقول في «الأم» كذلك: «أفتَقْبلُ عن الزهْرِي مُرسَلَه عن النبي ﷺ أو عن أبي بكر أو عن عمر أو عن عثمان فنحتَجُّ عليك بمُرْسَلِه؟»[3].

وكما هو ظاهر فهو يريد به: رواية التابعي عن النبي ﷺ، أو عن الصحابي الذي لم يلقه.

وكذا استَعملَ مصطلحَ المرسلِ كلُّ أو جلُّ أئمة الحديث في القرن الثالث وما بعده في كتبهم المسندة وغيرها، من أمثال:

القاسم بن سلام (ت٢٢٤)[4]، وعلي بن المديني (ت٢٣٤)[5]، وأحمد بن حنبل (ت٢٤١)[6]، والبخاري (ت٢٥٦)[7]، وأبي داوود (ت٢٧٥)[8]، والترمذي (ت٢٧٩)[9]، والدارقطني (ت٣٨٥)[10].

ويحسن هنا بيانُ معنى المرسل عند علماء الحديث الذين نشأ المصطلح عندهم، ومن تبعهم.

---

(١) انظر: العلل لأحمد بن حنبل (٣/٥٢، و٣/٦٤).
(٢) الرسالة (ص٤٧٠ ـ ٤٧١). (٣) الأم (٩/١٣٩).
(٤) انظر مثاله في كتابه: الطهور (ص٢١٩، ٢٣٩).
(٥) انظر مثاله في كتابه: العلل (ص٥٩ ـ ٦٠).
(٦) انظر مثاله في كتابه: العلل ومعرفة الرجال (١/٣٠٠، ٤٠٤).
(٧) انظر مثاله في كتابه: القراءة خلف الإمام (ص١٣).
(٨) انظر مثاله في كتابه: السنن (١/١٢٩، ٢٥٤).
(٩) انظر مثاله في كتابه: السنن (١/٢٢، ١٦٢).
(١٠) انظر مثاله في كتابه: السنن (١/٣٢، ١٥٣).

فبتتبُّع استعمالاتهم لمصطلح المرسل؛ نجدهم يستعملون المرسل بمعنيين: **عام** وهو وجود أيِّ انقطاع في السند عند أيِّ راوٍ من رواة الحديث، **وخاص** وهو رواية التابعي الحديثَ عن النبي ﷺ مباشرة، فنجدهم يستعملون المرسل بمعنييه على سبيل الترادف؛ أي: إنهم لا يبالون أعَبـرَّوا عن السند الذي لم يتصل بأنه منقطع أو مرسل، لكن حين يكون الانقطاع عند التابعي فإن جمعاً[١] منهم يكثرون من استعمال المرسل مقارنة باستعمال مصطلح المنقطع، ويكون هذا باستعمالٍ لا يُفهم منه إرادة المغايرة بين الاستعمالين، وإنما كما يظهر هو استعمال على سبيل التناوب والاستعمال العابر الذي يُعبَّر به دون قَصْدِ معنىً معيَّنٍ لكل مصطلح من المصطلحين.

فمن استعمالات المحدِّثين المتقدمين للمرسل بمعناه **العام**؛ أي: الشامل لكل انقطاع بين راويين في أيِّ جزء من أجزاء السند:

ـ قول الإمام الشافعي (ت٢٠٤): «وحديث مالكٍ عن عَمْرَةَ **مرسَلٌ**»[٢].

ـ وقول أبي داوود (ت٢٧٥) عن حديث أخرجه في سننه: «وهو **مُرسَلٌ**: إبراهيم التَّيميُّ لم يسمع من عائشة»[٣].

ومن أمثلة استعمالهم لمصطلح المرسل بمعناه **الخاص**:

ـ قول أبي عُبيدٍ (ت٢٢٤): «حديث حَمَّاد عن سِمَاك عن عكرِمة **مُرْسَلٌ** عن النبي ﷺ»[٤].

ـ وقول الترمذي (ت٢٧٩) في سننه: «وقد رُوِي هذا الحديث عن الأعمشِ، عن عبد الرحمٰن بن سابِط، عن النبي ﷺ **مُرسلاً**، وعبد الرحمٰن بن سابط تابعي كثير الإرسال»[٥].

ومن الأمثلة السابقة يتضح بجلاء أن المرسل في استعمال أئمة الحديث المتقدمين يُطلق على كل سند منقطع، سواء كان الانقطاع بين الرواة قبل الوصول للتابعي، أو بين التابعي والنبي ﷺ.

---

(١) فعلى سبيل المثال: استعمل أحمد في مسنده والترمذي في جامعه المرسل بمعنييه العام والخاص بشكل متساوٍ تقريباً، أما أبو داود فقد غلب عليه استعمال المرسل بمعناه العام بشكل ظاهر، وبعكسه النسائي حيث غلب عليه استعمال المرسل بمعناه الخاص بوضوح.

(٢) الأم (٤/١١٧).

(٣) سنن أبي داود (١/ ٢٣٤).

(٤) الطهور (ص٢١٩).

(٥) سنن الترمذي (٤/ ٤٩٥).

ومما سبق أيضاً يتبيَّن لنا ما في كلام بعض العلماء من إشكال، ومنهم العلائي (ت٧٦١) حين يقول: «وهذا الذي يقتضيه كلام جمهور أئمة الحديث في تعليلهم، لا يطلقون المرسل إلا على ما أرسله التابعي عن النبي ﷺ»[1].

ولكن إن قلنا: إن استعمال المتقدمين لمصطلح المرسل بمعناه الخاص أكثر من العام فهذا صحيح، ولعلَّ هذا مراد العلائي رحمه الله.

وأول من أبان عن مراده بالمرسل هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، فنراه يقول حين سأله السائل: هل تقوم بالحديث **المنقطع** حجةٌ على مَن علمه؟ وهل يختلف المنقطع؟ أو هو وغيره سواءٌ؟: «فقلت له: المنقطع مختلف: فمن شاهدَ أصحابَ رسول الله من التابعين فحدَّث حديثاً **منقطعاً** عن النبي؛ اعتُبر عليه بأمور... **منها**: أن ينظر إلى ما **أرسل** من الحديث...»[2].

ومن خلال النصِّ السابق يتضح جلياً أن الإمام الشافعي لا يفرِّق بين المرسل والمنقطع في الاصطلاح، وأما قوله: (المنقطع مختلف) فقصده: أن المنقطع أو المرسل يختلف حكمه عن المسند؛ لذا قال العلائي (ت٧٦١): «والذي يظهر من كلام الشافعي رحمه الله أن المنقطع والمرسل واحد»[3].

وبعد الإمام الشافعي (ت٢٠٤) تناول المحدِّثون مصطلح المرسل بالتعريف، ومن أهم هؤلاء المحدثين:

١ ـ الحاكم (ت٤٠٥).

حيث تطرَّق لتعريف المرسل فقال: «مشايخ الحديث لم يختلفوا أن الحديث **المرسل** هو الذي يرويه المحدث بأسانيدَ متصلةٍ إلى التابعي، فيقول التابعي: قال رسول الله ﷺ»[4].

وهذا صريح في قَصْرِه مصطلحَ المرسل على رواية التابعين وتسويته بين صغيرهم وكبيرهم، قال العلائي (ت٧٦١) بعد أن نقل تعريف الحاكم السابق: «فهذا القول من الحاكم رحمه الله يقتضي أن **إرسال** صغار التابعين ومتأخريهم يلحق **بالمرسل**،

(١) جامع التحصيل (ص٢٩). (٢) الرسالة (ص٤٦١ ـ ٤٦٢).
(٣) جامع التحصيل (٢٥)، وانظر: رفع الحاجب (٢/ ٤٦٢).
(٤) معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، للحاكم (ص١٧٤).

وإن كانت رواياتهم عمن أدركوه من الصحابة يسيرة، وجُلُّ رواياتهم إنما هي عن التابعين؛ لأنه ـ أي: الحاكم ـ مثَّل ذلك بإبراهيم النخعي ومكحول»[١].

وقال الحاكم أيضاً حين تعرَّض للمعضل في كتابه «معرفة علوم الحديث»: «فإن المراسيل للتابعين دون غيرهم»[٢].

ولكن الحاكم نفسه قال في كتابه «المدخل إلى كتاب الإكليل» مُعَرِّفاً المرسل: «وهو قول الإمام التابعي أو تابع التابعي: قال رسول الله ﷺ، وبَينَه وبين رسول الله ﷺ قَرْنٌ أو قَرْنانِ، ولا يَذكر سماعَه فيه مِن الذي سَمِعه»[٣].

وهنا نجد مغايرةً بين تعريفَي الحاكم، ففي الأول قصره على قول التابعي: قال رسول الله ﷺ، وفي الآخر أضاف قول تابعِ التابعيِّ: قال رسول الله ﷺ، وبَينه وبَين رسول الله ﷺ قرن أو قرنان.

ثم إن الحاكم كذلك استعمل مصطلح المرسل بمعناه العام الذي سار عليه مَن قَبْلَه، فوصف به ما انقطع إسنادُه دون التابعي، فنراه يقول في مستدركه ـ مثلاً ـ: «هذا إسناد صحيحٌ مرسلٌ، فإن مجاهداً لم يسمعْ مِن علي»[٤].

وقد تنبَّه الزركشي (ت٧٩٤) لهذه المخالفة بين كلام الحاكم، ونقل توجيه بعض العلماء لقول الحاكم بتوجيهين:

الأول: بأن لفظ المُرْسل إنَّما يطْلق حقيقةً على ما رواه التابِعي، دون ذكر الصَّحَابِيّ، أما ما رواهُ من دون التابعي بمرتبة أو مرتبتين فإنما هو مجاز[٥].

ويناقَش هذا بأن الأصل في الألفاظ الحقيقة، ولا يصح نقلها عنها إلا بدليل، ولا دليل بيِّنٌ.

الثاني: أن كلام الحاكم في كتابه «معرفة علوم الحديث» إنما هو عن المرسل الذي اختلف أهل الحديث في الاحتجاج به؛ لأنه يقول في عنوان المبحث الذي تناول فيه المراسيل: معرفة المراسيل **المختلَف في الاحتجاج بها**.

ويقوِّي هذا التوجيهَ قولُ الحاكم في نفس المبحث: «فأما مشايخ أهل الكوفة؛

---

(١) جامع التحصيل (ص٢٨).
(٢) معرفة علوم الحديث (ص٢٠٢).
(٣) المدخل إلى كتاب الإكليل (ص٤٣).
(٤) المستدرك (٢/ ٥٣٦).
(٥) النكت على ابن الصلاح (١/ ٤٥٠).

فكل من أرسل الحديث من التابعين وأتباع التابعين ومن بعدهم من العلماء؛ فإنه عندهم مرسل **محتج به**، وليس كذلك عندنا»[1].

أيضاً: فقد قال في تعريف «الحديث المرسل»: «الذي يرويه المحدث بأسانيد متصله»[2]؛ لذا فهو يتحدث عن المرسل المختلف في الاحتجاج به، أما المرسل الذي لم يتصل إسناده إلى التابعي؛ فهو مما لم يقع الاختلاف في عدم الاحتجاج به عند علماء الحديث.

وهذا وجهٌ قويٌّ إلا أنه يعكر عليه قول الحاكم نفسه في النوع الذي يلي المرسل: «النوع التاسع من هذا العلم: معرفة المنقطع من الحديث **وهو غير المرسل**، وقلما يوجد من الحفاظ من يميِّز بينهما»[3].

وذكر للمنقطع أنواعاً ثلاثة، والثالث **منها**: «أن يكونَ في الإسناد رِوايةُ[4] رَاوٍ لم يسمَع مِن الذي يَروِي عنه الحديث قبل الوصول إلى التابِعي الذي هو موضع الإرسال، **ولا يقال لهذا النوع مِن الحديث: مُرسلٌ، إنما يقال له: مُنقطِعٌ**»[5].

ويبدو أن كلام الحاكم في معرفة علوم الحديث ـ على اضطرابه ـ هو أول إشارة للتفريق بين المرسل والمنقطع، وقَصْرِ معنى المرسل على رواية التابعي عن النبي ﷺ دون غيره.

٢ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

بعد الحاكم جاء ابن حزم فقال: «المرسل من الحديث هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي ﷺ ناقل واحد فصاعداً وهو المنقطع أيضاً»[6].

إذاً، فالمرسل والمنقطع مصطلحان مترادفان عند ابن حزم، فهو سائرٌ على خطى من سبقه.

٣ ـ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

يقول مُعَرِّفاً له: «أما المرسل فهو: ما انقطع إسناده، بأن يكون في رواته من

---

(١) معرفة علوم الحديث (ص١٧٨). (٢) المرجع السابق (ص١٧٤).
(٣) المرجع السابق (ص١٨٠).
(٤) يبدو أن كلمة (رواية) لا داعي لها فهي حشو في السياق.
(٥) معرفة علوم الحديث (ص١٨٤).
(٦) الإحكام، لابن حزم (٢/٢)، وانظر: النبذ (ص٥٦).

لم يسمعه ممن فوقه، **إلا أن أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي ﷺ... والمنقطع مثل المرسل**، إلا أن هذه العبارة تستعمل غالباً في رواية من دون التابعين عن الصحابة، مثل أن يروي مالك بن أنس عن عبد الله بن عمر، أو سفيان الثوري عن جابر بن عبد الله، أو شعبة بن الحجاج عن أنس بن مالك، وما أشبه ذلك»[1].

وهذا كلام من الخطيب أضبط من كلام الحاكم السابق، حيث إنه لا ينفي إطلاق المرسل على المنقطع؛ أي: بمعناه العام، لكنه يقول: يكثر استعمال المتقدمين من علماء الحديث للمرسل فيما رواهُ التابِعيُّ عن النبي ﷺ دون أن يمنع استعماله في معنى آخر، وهذا راجع بالتأكيد إلى استقراءٍ من الخطيب لاستعمالات السلف لهذا المصطلح، وقد يقال: إن الاستعمال مختلِف من مصنف إلى آخر، والمسألة لا يترتب عليها كبير فائدة إذا عرفنا أنه لا يصح أن يقال بالتفريق بين المرسل والمنقطع عند المحدثين المتقدمين، وهناك الكثير من الأدلة على استعمالهما بنفس المعنى.

٤ ـ ابن عبد البر (ت٤٦٣).

حدثت نقلةٌ في بيان هذا المصطلح على يد محدِّث المغرب، حيث نصَّ على التفريق بين مصطلحَي المرسل والمنقطع، وأن المرسل مخصوص بالتابعين، والمنقطع شامل له ولغيره، فها هو يقول: «فأما **المرسل** فإن هذا الاسم أوقعوه بإجماع على حديث التابعي الكبير عن النبي ﷺ، مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الخيار، أو أبو أمامة بن سهل بن حنيف، أو عبد الله بن عامر بن ربيعة... ومن كان مثلهم من سائر التابعين الذين صحَّ لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، فهذا هو **المرسل** عند أهل العلم، ومثله أيضاً مما يجري مجراه عند بعض أهل العلم مرسل من دون هؤلاء، مثل حديث ابن شهاب وقتادة وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن النبي ﷺ يسمونه **مُرسلاً**، كمرسل كبار التابعين، وقال آخرون: حديث هؤلاء عن النبي ﷺ يسمَّى **منقطِعاً**؛ لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين، فما ذكروه عن النبي ﷺ يسمَّى **منقطِعاً**، قال أبو عمر: **المنقطع عندي كل ما لا يتصل، سواء كان يعزَى إلى النبي ﷺ أو إلى غيره**... والمنقطع من

---

(١) الكفاية (١/١١٦ ـ ١١٧).

المسند مثل: مالكٌ عن يحيى بن سعيد عن عائشة عن النبي ﷺ»[١].

إذاً، فقد نَقَلَ قَصْرَ استعمالِ علماءِ الحديثِ لمصطلحَ المرسل على رواية التابعين عن النبي ﷺ، أما كبار التابعين ومن كان مثلهم فبلا خلاف، أما صغارهم فهناك من يسمي رواياتِهم مرسلةً، وهناك من يسميها منقطعة.

والتابعي الكبير هو كما أوضحه الحافظ السخاوي (ت٩٠٢): «الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم، وكانت جلُّ روايته عنهم، والصغير: الذي لم يلقَ منهم إلا العدد اليسير، أو لقي جماعة، إلا أن جلَّ روايته عن التابعين»[٢].

ولم يرتض الحافظُ ابن حجر العسقلاني تقييدَ التابعي بالكبير، فقال: ولم أرَ التقييد بالكبير صريحاً عن أحد[٣]، ويريد الحافظ ـ والله أعلم ـ أنه لم يَرَ تقييد ذلك عند متقدِّمي أئمة الحديث.

وابن عبد البر وإن اختار مصطلح المنقطع للتعبير عن كل انقطاع؛ غير أنَّ نَقْلَه عن أئمة الحديث قَصْرَ استعمالِ مصطلح المرسل على رواية التابعين فيه إشكال كالذي ورد على الحاكم ـ كما سبق ـ؛ لأنه يوهِم أنهم لا يطلقون مصطلح المرسل إلا على رواية التابعي عن النبي ﷺ، مع أن أئمة الحديث إلى عصره يطلقونه على كل انقطاع؛ بل إن ابن عبد البر نفسه استعمله بمعنى المنقطع، فها هو يقول: «حديث ربيعة عن عمر، وإن كان **منقطعاً**، فقد قلنا: إن أكثر العلماء من السلف قبلوا **المرسل** من أحاديث العدول»[٤].

وأيضاً: ذكر من بواعث الإرسال أموراً لا تضُرُّ المرسِل، مثل: إذا كان أصلُ مذهبِه أن لا يأخذ إلا عن ثقة، ومثَّل بإرسال الإمام مالك[٥]، وهذا دليل على توسُّعه في استعمال مصطلح المرسل على طريقة الأئمة المتقدمين.

وقد سمى رواية إبراهيم التيمي عن عائشة إرسالاً[٦].

وقابل كثيراً في كتبه بين المسند والمرسل، مما يدلُّ على أن مراده بالمرسل: المنقطع بمعناه الأعم؛ أي: كل سند لم يتصل.

---

(١) التمهيد (١/ ١٩). ويحيى بن سعيد الأنصاري لم يدرك عائشة ﵂.
(٢) فتح المغيث (١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠).
(٣) النكت على ابن الصلاح (٢/ ٣٠).
(٤) الاستذكار (٢٢/ ٢٩).
(٥) انظر: التمهيد (١/ ١٧).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢١/ ١٧٥).

وما يؤكد هذا الفهم الذي يدلُّ عليه ظاهر كلام ابن عبد البر قول العلائي: «وحاصل كلام الحاكم وابن عبد البر: نَقَلَا عن أئمة الحديث اختصاصَ المرسل بما رواه التابعي عن النبي ﷺ، لكنه في التابعي الكبير متفق عليه، وفي التابعي الصغير مختلف فيه هل هو مرسل أم لا؟... وهذا هو الذي يقتضيه كلام جمهور أئمة الحديث في تعليلهم، لا يطلقون المرسل إلا على ما أرسله التابعي عن النبي ﷺ»[1].

والذي يظهر: أن كلام ابن عبد البر السابق الذي فيه أن أئمة الحديث أطلقوا المرسل على رواية كبار التابعين ومن مثلهم عن النبي ﷺ؛ إنما هو حكاية عما غلب عليهم استعماله في نظره، وإلا فها هم الأئمة المتقدمون يطلقون لفظ (المنقطع) دون (المرسل) على ما يرويه التابعون بل وكبار التابعين عن النبي ﷺ[2]، **ومن أمثلة ذلك**:

- قول الشافعي: «وليس المنقطع بشيء، ما عدا **منقطعَ** ابن المسيب»[3].

- وقوله كذلك عن حديث من رواية طاووس عن رسول الله ﷺ: «**هذا منقطع**»[4].

- وقول البخاري عن حديث من رواية الأسْود بن يزِيد النَّخَعي: «قول الأسود **منقطع**»[5]، وقد قال ابن حجر تعليقاً على قول البخاري هذا: «ويستفاد من تعبير البخاري (قول الأسود منقطعٌ) جواز إطلاق المنقطع في موضع المرسل، خلافاً لما اشتهر في الاستعمال من تخصيص المنقطع بما يسقط منه من أثناء السند واحدٌ، إلا في صورة سقوط الصحابي بين التابعي والنبي ﷺ، فإن ذلك يسمَّى عندهم المرسل»[6].

وكذا وقع عند غير المتقدمين من المحدِّثين إطلاقُ المنقطع على المرسل أو العكس، مما يدلُّ على أن استقرار مصطلح المرسل لمَّا يحصل بعد.

---

(١) جامع التحصيل (١/ ٢٩).

(٢) ولا يرد أنه يريد استعمال أهل عصره؛ وذلك لأمرين، **الأول**: أنه يقصد بأئمة الحديث المتقدمين منهم؛ لأنه قال: اعلم وفقك الله أني تأملت أقاويل أئمة أهل الحديث ونظرت في كتب من اشترط الصحيح في النقل منهم ومن لم يشترطه... التمهيد (١/ ١٢). **الآخر**: أن البيهقي وهو معاصر، لابن عبد البر، استعمله بمعناه الأعم الذي عليه المتقدمون، انظر مثاله في السنن الكبرى (١/ ١٢٧، ١٣٨).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٥٣٣).

(٤) جماع العلم (٩/ ٤٧) ـ ضمن كتاب الأم ـ.

(٥) صحيح البخاري (٦/ ٢٤٨٢).

(٦) فتح الباري (١٢/ ٤٠).

٥ ـ البغوي (ت٥١٦).

عَرَّفَ المرسل فقال: «وهو أن يقول التابِعي، أو تابِعُ التابِعي: قال رسول الله ﷺ كذا، ولا يَذكر مَن سَمِعَه منه»(١).

إذاً، فالمرسل عنده يطلق أيضاً على رواية مَنْ دون التابعي عن النبي ﷺ؛ أي: يستعمل بمعناه الأعم.

٦ ـ أبو الحسن ابن القطان (ت٦٢٨).

كان أكثر وضوحاً في تعريف المرسل، حيث قال: «المحدث إذا قال: مُرسل، فأكثر ما يَقُوله عن حديث سقط أول إسْنَاده، مِثَاله: أن يسقط من هذا(٢) ذكرُ ابن عباس، فيبقى عن عطاء الخراساني، عن النبي ﷺ، فلو سقط مِنْهُ أوله وثانيه فأكثر؛ سموه مرسلاً أيضاً، ومنهم من يخصُّ بِهِ اسم معضل، فمتى ثبت أوله وسقط مِمَّا بعده، أو ثبت أوله وثانيه وسقط مِمَّا بعدهما؛ فأكثر ما يقولون في هذا: منقطع، وربما قالوا: مُرْسل»(٣).

٧ ـ ابن الصلاح (ت٦٤٣).

تناول مصطلح المرسل بتفصيل لم يُسبق إليه، حيث ذكر أن للمرسل صورة متفقاً عليها، وصوراً مختلفاً فيها، أهي من المرسل أو لا؟

وقد ذكر أن هناك صورة لا خلاف على عدِّها من المرسل، وهي حديث التابعي الكبير، ثم عقَّب عليها بقوله: «والمشهور: التسوِيةُ بين التابعين أجمعين في ذلك»(٤).

ونقل النووي (ت٦٧٦) ـ أيضاً ـ اتفاق علماء الطوائف على أن قول التابعي الكبير: قال رسول الله ﷺ كذا أو فعله يسمى مرسلاً(٥).

ثم ذكر ابن الصلاح أن هناك صوراً اختُلف فيها أهي من المرسل أم لا؟ وهي ثلاث صور:

---

(١) شرح السُّنَّة (١/ ٢٤٥).

(٢) يشير لحديث من رواية عطاء عن ابن عباس عن النبي ﷺ.

(٣) بيان الوهم والإيهام (٢/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣).

(٤) مقدمة ابن الصلاح (ص٥١).

(٥) انظر: التقريب، للنووي بشرحه تدريب الراوي (١/ ٢١٩).

الأولى: إذا انقطع الإسنادُ قبْل الوصول إلى التابِعي، فكان فيه رِوايةُ راوٍ لَمْ يَسمع مِن المذكور فوقه.

ونقل ابن الصلاح عن الحاكم قطْعه أن ذلك لا يسمى مرسلاً؛ بل منقطعاً.

ثم قال: «والمعروف في الفقه وأصوله أنَّ كلَّ ذلك يُسمَّى مرسلاً، وإليه ذهب مِن أهلِ الحديث أبو بكرٍ الخطيبُ؛ (أي: البغدادي) وقطع بِه، وقال: إلا أنَّ أكثر ما يُوصفُ بِالإرسَالِ مِن حيث الاستعمالُ ما رواه التابِعي عن النبي ﷺ، وأمَّا ما رواه تابع التابِعي عن النبي ﷺ فيسمونهُ المعضَل»[1].

وما ذكره ابن الصلاح من أن هذا هو المعروف في الفقه وأصوله يضاف إليه: أنه ما أطبق عليه استعمال علماء الحديث المتقدمين، خاصة من ألَّف كتاباً مسنداً إلى النبي ﷺ إلى عصر ابن الصلاح، وقد سبق وأنْ مثَّلنا على ذلك من استعمالات المتقدمين من أهل العلم.

الصورة الثانية: ذكرها ابن الصلاح فقال: قول أصاغر التابعين: «قال رسول الله ﷺ»، حكى ابن عبد البر أن قوماً لا يسمونه مرسلاً؛ بل منقطِعاً؛ لكونهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين.

وهذا المذهب فرعٌ لمذهب من لا يسمِّي المنقطع قبل الوصول إلى التابعي مرسلاً، **والمشهور** التسوية بين التابعين في اسم الإرسال[2].

ويقال هنا: ثبت أن ما يضيفه التابعي للنبي ﷺ يسمَّى مرسلاً، ويسمى منقطعاً، ونقلنا عن كبار أئمة الحديث استعمالهم المصطلحَين كليهما فيما يضيفه التابعي للنبي ﷺ.

الصورة الثالثة: إذا قيل في الإسناد: فلانٌ عن رجل، أو عن شيخ عن فلان، أو نحو ذلك، فالذي ذكره الحاكم في معرفة علوم الحديث أنه لا يسمى مرسلاً؛ بل منقطِعاً، وهو في بعض المصنفات المعتبرة في أصول الفقه معدودٌ من أنواع المرسل[3].

وما يعنينا هنا هو أن هناك من أهل العلم من عَدَّ إبهام أحد رواة السند من

---

(١) مقدمة ابن الصلاح (ص٥٢).

(٢) المرجع السابق (ص٥٣) ـ باختصار ـ.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

قبيل المرسل؛ ولو اتصل السند بالرواية، ولعلَّ مستندهم في ذلك أن وجوده كعدمه، وممن ذهب إلى ذلك أبو داوود السجستاني (ت٢٧٥)، كما يظهر من صنيعه في كتابه «المراسيل»، حيث أخرج عدداً من الأحاديث في سندها رجل لم يُسَم[١]، وأما عن نسبة هذا الاستعمال في هذه الصورة لأهل الأصول؛ فصحيح كما قاله ابن الصلاح[٢]، وسيأتي بيانه قريباً حين الكلام عن استعمالاتهم لمصطلح المرسل.

وقد علَّق العراقي (ت٨٠٦) على تسمية إبهام أحد الرواة إرسالاً أو انقطاعاً بقوله: «وكلٌّ من القولين خلاف ما عليه الأكثرون، فإن الأكثرين ذهبوا إلى أن هذا متصل في إسناده مجهول»[٣].

٩ ـ ابن دقيق العيد (ت٧٠٢).

عرَّف المرسل بقوله: «والمشهور فيه أنه ما سقط من منتهاه ذكر الصحابي، بأن يقول التابعي: قال رسول الله ﷺ»[٤].

ثم ذكر في المنقطع لفتة مهمة حيث قال: «وقد يطلِق بعض القدماء المرسلَ على ما سقط منه رجل مطلقاً، وإن كان في أثنائه»[٥].

١٠ ـ الذهبي (ت٧٤٨).

يعرِّفه الإمام الذهبي بقوله: «المُرسَل: عَلَمٌ على ما سَقَط ذِكْرُ الصحابيِّ من إسناده، فيقول التابعيُّ: قال رسول الله ﷺ»[٦]، وهنا نلحظ أنه بدأ الاتجاه لتخصيص مصلطح المرسل بما سقط من إسناده الصحابي.

ثم يستقر مدلول هذا المصطلح عند الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) الذي عَرَّفه فقال: «وهو ما سَقَطَ مِن آخِرِه مَن بعد التابعي، وصورتُه: أن يقول التابعيُّ ـ سواءٌ كان كبيراً أو صغيراً ـ: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعَلَ كذا، أو فُعِلَ بحضرته كذا، أونحو ذلك»[٧].

وللإمام ابن حجر رأي بشأن استعمال مصطلحَي المرسل والمنقطع، يقول فيه:

---

(١) التقييد والإيضاح، للعراقي (ص٢٦٣).
(٢) علوم الحديث (ص٥٣).
(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) الاقتراح (ص٢٠٨).
(٥) المرجع السابق (ص٢٠٨ ـ ٢٠٩).
(٦) الموقظة (ص٣٨).
(٧) نزهة النظر (ص٦٢).

«المنقطِع والمرسَل هل هما متغايِران أو لا؟ فأكثر المحدِّثين على التَّغايرِ، لكنه عند إطلاق الاسمِ، وأمَّا عند استعمالِ الفِعْل المُشْتَقِّ فيستعملون الإرسال فقط، فيقولون: أرسله فلان، سواء كان ذلك مرسلاً أم منقطعاً، ومن ثَمَّ أطلق غيرُ واحدٍ مِمَّن لم يلاحظ مواقعَ استعمالهم؛ على كثيرٍ مِن المُحدِّثينَ أنهم لا يُغايِرون بين المُرْسَلِ والمُنْقَطِعِ، وليس كذلك؛ لِما حرَّرناهُ، وقلَّ مَنْ نَبَّه على النُّكتة في ذلك»[1].

وقد يقال: إن النقول الماضية كلَّها تدلُّ على أن المتقدمين لا يغايرون بين المرسل والمنقطع في الاستعمال، فلا يُسلَّم ما قاله الحافظ، والله أعلم.

هذا ما يخصُّ نشأة مصطلح المرسل عند المحدثين ثم استقراره، وهذا التخصيص الذي سار عليه المحدثون ـ خاصة المتأخرين ـ هو المنسجم مع طبيعة المصطلحات واتجاهها تجاه التخصيص، والبعد عن الاشتراك.

أما عند الأصوليين: فإن علماء الأصول قد تناولوه بالبحث من ناحية قبوله أو ردِّه في الأحكام الشرعية، وكثير منهم قد عَرَّفَه.

وأول علماء الأصول ذكراً له هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤) في كتبه ـ كما سبق ـ بالمعنى الذي أشرنا إليه من كونه يريد أيَّ انقطاع في السند بين راويين.

وقد سار جمهور الأصوليين على درب الإمام الشافعي ومتقدِّمي أئمة الحديث؛ في تعميمهم لمصطلح المرسل، فهو عندهم يشمل كلَّ انقطاع في السند، ونعرض ذلك على النحو التالي:

١ ـ عيسى بن أبان (ت٢٢١).

٢ ـ وأبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠).

فقد حكى مذهبَهما **الجصاصُ** (ت٣٧٠) فقال: «ولم أرَ أبا الحسن الكرخي يفرِّق بين المراسيل[2] من سائر أهل الأعصار، وأما عيسى بن أبان فإنه قال: من أرسل من أهل زماننا حديثاً عن النبي ﷺ فإن كان من أئمة الدين ـ وقد نقله عن أهل

---

(١) نزهة النظر (ص٣٧ ـ ٣٨).

(٢) أي: في قبولها. وهذا وإن كان في مسألة القبول؛ إلا أنه سمَّى ما رُوي في سائر الأعصار مرسلاً، ولو كان يرى تخصيص المرسل بما رواه التابعي عن النبي ﷺ ـ كما هو مذهب متأخري المحدثين ـ لما سماها مراسيل.

العلم ـ فإن مرسله مقبولٌ كما يقبل مسنده»[1]، وقد سار الجصاص على منوالهم في عدم تخصيص المرسل برواية التابعي عن النبي ﷺ.

وهذا أوسع المعاني للمرسل، وقد علَّق العلائي (ت٧٦١) على الرأي السابق فقال: «ولم يصرِّح به على هذا الوجه إلا بعض الغلاة من متأخري الحنفية، وهذا توسُّعٌ غير مرضيٍّ؛ بل هو باطل، مردود بالإجماع في كلِّ عصر على اعتبار الأسانيد، والنظر في عدالة الرواة وجرحهم، ولو جوِّز قبول مثل هذا لزالت فائدة الإسناد بالكلية، وبطلت خصيصة هذه الأمة، وسقط الاستدلال بالسُّنَّة على وجهها، وظهور فساد هذا القول غنيٌّ عن الإطالة فيه، ولا تفريع عليه»[2].

٣ ـ أبو الحسين ابن القطان (ت٣٥٩).

عرَّف المرسل فقال: «هو أن يروي بعض التابعين أن النبي ﷺ قال كذا وكذا، أو أن يترك بينه وبين رجل رجلاً»[3].

ونلحظ الفرق بين هذا القول وسابقه، فهذا القول أضيق؛ لأنه قيَّده برواية التابعي عن النبي ﷺ، وبسقوط راوٍ واحد من السند، بينما مَن قبله من متقدمي الحنفية[4] أطلقوه على رواية معاصريهم مباشرة عن النبي ﷺ.

٤ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

له تعريفان للمرسل:

الأول: في كتابه «الحدود»، وعبارته فيه: «ما انقطع إسناده»، وتابعه عليه **الصقلِّي** (ت٤٩٣)[5] والتفتازاني (ت٧٩٣)[6].

الثاني: في مصنف له في أصول الفقه قال فيه: «إذا قال التابعي: إن النبي ﷺ قال كذا وكذا، فهذا معنى المرسل»[7]، والتعريفان متغايران، **فالأول** منهما هو

---

(١) الفصول (٣/١٤٦). (٢) جامع التحصيل (ص٣٣).
(٣) جامع التحصيل (ص٢٦).
(٤) عيسى بن أبان والكرخي والجصاص يُعتبرون من متقدمي فقهاء الحنفية، ولكنهم بالنسبة لأهل الحديث متأخرون عصراً.
(٥) انظر: الحدود (ص١٨١). (٦) انظر: حدود أصول الفقه (ص٩٧).
(٧) نقله عنه المازري في شرحه، للبرهان (ص٤٨٦)، وقال: وقد رأيت أنا مصنف ابن فورك في أصول الفقه، وأول ما افتتح به باب القول في المراسل أن قال: إذا قال التابعي. . . .
ملحوظة: بدَّل محقق الكتاب كلمة (المراسل) من نسخة الأصل، وجعلها (المراسيل)، وهذا تصرف غير صحيح؛ لأنه جمع سليم للمرسل، واستعمله العلماء بكثرة.

مذهب جمهور الأصوليين، وهو استعمال متقدِّمي أهل الحديث وعامتهم، أما **الثاني** فهو ما استقرَّ عليه متأخرو أهل الحديث في تعريفاتهم للمرسل.

٥ ـ أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨).

فقد عَرَّفَهُ بقوله: «المرسل رواية التابعي عن النبي ﷺ أو تابع التابعي عن الصحابي، فأما إذا قال تابع التابعي أو واحد منَّا: قال رسول الله ﷺ، فلا يعدُّ شيئاً، ولا يقع به ترجيح فضلاً عن الاحتجاج به»[١].

وهنا أخرج **الإسفرايني** قول تابع التابعي: قال رسول الله ﷺ، من المرسل؛ بل ولم يعدَّه شيئاً، وهذا لم أرَ من سبقه إليه لا من المحدثين ولا من الأصوليين والفقهاء.

والإسفراييني في تعريفه جمع بين معنيَي الإرسال؛ أي: أطلقه على رواية التابعي عن النبي ﷺ مباشرة، أو سقوط التابعي بين تابع التابعي والصحابي، فالمرسل والمنقطع مترادفان عنده.

وتعريفه بمعنى تعريف ابن القطان (ت٣٥٩).

وهنا يحسن التنبيه إلى أنه ليس الإشكال في المرسل عدمَ ذكر الصحابي؛ لأننا لو علمنا أن الذي سقط ذكْرُه صحابي فإن الإشكال يزول، غير أنه وكما يفصِّل ابن حجر(ت٨٥٢): «يحتمل أن يكون صحابياً، ويحتمل أن يكون تابعياً، وعلى الثاني يحتمل أن يكون ضعيفاً، ويحتمل أن يكون ثقةً، وعلى الثاني يحتمل أن يكون حمل عن صحابي، ويحتمل أن يكون حمل عن تابعي آخر، وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق، ويتعدد، وأما بالتجويز العقلي، فإلى ما لا نهاية له، وأما بالاستقراء؛ فإلى ستة أو سبعة، وهو أكثر ما وجد من رواية بعض التابعين عن بعض»[٢].

٦ ـ أبو منصور البغدادي (ت٤٢٩).

اقتصر على تعريف المرسل بـ: «ما سقط من إسناده واحد»[٣].

فهو تعريف للمرسل بمعناه الأعم.

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٤٠٤)، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر (٢/ ٣٢).
(٢) نزهة النظر، لابن حجر (ص٦٣).
(٣) النكت على ابن الصلاح، لابن حجر (٢/ ٣١).

٧ ـ **أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).**

عَرَّفَهُ البصري فقال: «الخَبَر المُرْسل: هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عَمْرو، فإذا رَواهُ قال: قال عَمْرو، وأضرب عن ذكر زيد»[1].

وهو بمعنى تعريف أبي منصور البغدادي.

٨ ـ **أبو يعلى (٤٥٨).**

يقول مُعَرِّفاً المرسل: «ما انقطع إسناده، وهو أن يكون في رواته من يروي عمن لم يرَه»[2]، وقال في موضع آخر: «**وصورته**: أن يترك الراوي رجلاً في الوسط، مثل: أن يروي التابعي عن النبي ﷺ، أو يرويَ تابعيُّ التابعي عن صحابي عن النبي ﷺ، وهكذا إذا ذَكَر المرويَّ عنه، ولكنه ذِكْرٌ لا يعرَف به، وهو أن يقول: أخبرني الثقة عن فلان، أو أخبرني رجل من بني فلان عن فلان، في إحدى الروايتين»[3]، وهنا جعل أبو يعلى وجودَ مبهمٍ في السند بمثابة الإرسال أو الانقطاع.

٩ ـ **أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦).**

قال عن المرسل: «ما انقطع إسناده، وهو أن يروي عمن لم يسمع منه، فيترك بينه وبينه واحداً في الوسط»[4].

١٠ ـ **الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).**

يقول: «وأما المرسل: فهو ما انقطع إسناده، وهو أن يروي المحدث عمن لم يسمع منه، أو يروي عمن سمع منه ما لم يسمع منه، ويترك اسم الذي حدَّثه به فلا يذكره»[5].

١١ ـ **الباجي(٤٧٤).**

عرَّفه فقال: «ما انقطع إسناده، فأخلَّ فيه بذكر بعض رواته»[6].

فتعريفه وتعريف شيخه الشيرازي (ت٤٧٦) يشملان كلَّ انقطاع، ولم يخصَّصاه بما أرسله التابعي.

---

(١) المعتمد (٢/٦٢٨).
(٢) العدة (١/١٦٩).
(٣) المرجع السابق (٣/٩٠٦).
(٤) اللمع (ص٧٣).
(٥) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٩١). وقوله: «أو يَرْوِيَ عمَّن سَمِعَ منه ما لم يسمعه...» هذا هو التدليس، فشمله اسم المرسل أيضاً، لكنه في الكفاية قال: «المدلس: رواية المحدث عمن عاصره ولم يلقه، فيُتوهم أنه سمع منه، أو روايته عمن قد لقيه ما لم يسمعه عنه...» (١/١١٧).
(٦) إحكام الفصول (١/ ٣٥٥).

١٢ ـ الجويني (ت٤٧٨).

توسَّع بما لم يُسبَق إليه في بيانه لمعنى المرسل، ولم يذكر له تعريفاً وإنما ذكر صوراً له فقال: «فمن صور المراسيل: **أن يقول التابعي**[١]: **قال رسول الله ﷺ، فهذا إضافةٌ إلى الرسول ﷺ مع السكوت عن ذكر الناقل عنه، وهذا يجري في الرواة بعضهم مع بعض في الأعصار المتأخرة عن عصر رسول الله ﷺ.**

وإذا قال واحد من أهل عصر: قال فلان، وما لقيه ولا سمَّى مَن أخبر عنه فهو ملتحق بما ذكرناه.

ومن الصور أن يقول الراوي: أخبرني رجل عن رسول الله ﷺ أو عن فلان الراوي من غير أن يسميه.

ومن الصور أن يقول: أخبرني رجل عدل موثوق به رضاً عن فلان، أو عن رسول الله ﷺ.

ومن صور المراسيل: إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ، وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب، ولو ذكر من يعزو الخبر إلى الكتاب ناقلُه وحاملُه التحق الحديث بالمسندات فهذه صور المراسيل»[٢].

وعلَّق الزركشي (ت٧٩٤) على إدخال الجويني للصورة السابقة في مسمى المرسل: «لكن نقل القاضي عياض أن الذي عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة، ووجوب العمل بها، فإنها داخلة في المسند، وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب إليه لها، ووثوقه بأنها عن كاتبها»[٣].

وقد ضبط **الأبياري (ت٦١٨)** الصورَ التي ذكرها الجويني بضابط فقال:

---

(١) هكذا في النسخة التي حققها د.عبد العظيم الديب ﷺ، ولم يشر لوجود اختلاف في النسخ الأخرى التي اعتمد عليها في تحقيقه للبرهان، لكن في جامع التحصيل، للعلائي (ص٢٩)، وفتح المغيث، للسخاوي (١/ ٢٤٤)، حينما نقلوا كلام الجويني جعلوا مكان (التابعي): الشافعي، وقال الشيخ د.عبد الكريم الخضير ـ محقق فتح المغيث ـ: تحرفت كلمت الشافعي إلى التابعي، وقد عاد لمخطوطة مصورة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ـ برقم (١٧٧) ـ فوجدها (الشافعي)، وكذا وجدتُها في إحدى مخطوطات البرهان المتأخرة، لكن يظهر لي صواب (التابعي)؛ إذ به تكتمل الصور التي عدَّدها الجويني.

(٢) البرهان (١/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨). (٣) البحر المحيط (٤/ ٤٢٥).

«وحاصل المراسيل وإن تعدَّدت صورها: أن يكون[1] في طريق الخبر راوٍ[2] ملتَبِسَ العين، إما بأن لا يُذكر، أو بأن يذكر على الإبهام»[3].

١٣ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

قسَّم الانقطاع إلى ظاهر وباطن، والظاهر هو المرسل من الأخبار، ويقسِّمه إلى أقسام أربعة، **الأول**: ما أرسله الصحابي، **الثاني**: ما أرسله القرن الثاني، **الثالث**: ما أرسله العدل في كل عصر، **الرابع**: ما أرسل من وجه واتصل من وجه آخر، فهذه كلها تسمى مراسيل عند الحنفية[4]، وقد تبعه **السرخسيُّ** (ت٤٨٣)[5] فيما ذكره.

١٤ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

حيث يقول: المراسيل: «ما رواه التابعي عن الرسول ﷺ»[6].

وهو بهذا المعنى يكون أول من يقصره على معناه الأخصِّ من الأصوليين.

١٥ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

يذكر صورتين للمرسل، فيقول: «وصورته أن يقول: قال رسول الله ﷺ، من لم يعاصره، أو قال من لم يعاصر أبا هريرة: قال أبو هريرة»[7].

فهو يعمِّم مصطلح المرسل ولا يقصره على رواية التابعي، وقد تابعه على تعريفه **ابن رشد** (ت٥٩٥)[8]، **وابن قدامة** (ت٦٢٠)[9]، **والصفي الهندي** (ت٧١٥)[10]، **والطوفي** (ت٧١٦)[11].

---

(١) تحرفت في المرجع إلى: تكون.

(٢) تحرفت في المرجع إلى: (أو) وتنظر الجملة كاملة على الصواب في جامع التحصيل (ص٢٦)، حيث نقل العلائيُّ كلامَ الأبياري السابق.

(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان (٢/ ٧١٢).

(٤) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٢).

(٥) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٥٩).

(٦) قواطع الأدلة (٣/ ٤٣١).

(٧) المستصفى (١/ ٣١٨).

(٨) في مختصره، للمستصفى المسمى: الضروري (ص٨٠ ـ ٨١)، غير أنه وقع تحريف في النسخة المطبوعة.

(٩) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٢٨).

(١٠) انظر: نهاية الوصول (٧/ ٢٩٧٧).

(١١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٢٨).

١٦ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠).

يتابع في تعريفه المرسل أبا الحسين البصري، فيقول: «وهو أن يسمع من زيد عن عمرو حديثاً، فإذا رواه قال: عمرو، وأضرب عن ذكر زيد، أو يقول: حدثني الثقة وما أشبهه»[١]، ولكن قوله: (حدثني الثقة) زيادة منه على تعريف أبي الحسين البصري، وقد أخذها عن أبي يعلى (ت٤٥٨)، وتعريف أبي الخطاب كما اتضح يعمُّ كلَّ انقطاع أيضاً.

١٧ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

عرَّفه بقوله: «**وصورة الإرسال**: أن يقول من لم يلقَ رسول الله ﷺ: قال رسول الله ﷺ، مثل أن يروي التابعي عن النبي ﷺ، وكذلك إذا قال: أخبرني الثقة، أو أخبرني رجل عدل عن فلان»[٢].

١٨ ـ ابن بَرْهان (ت٥١٨).

يقول: «وصورة المراسيل: أن يقول الراوي: قال رسول الله ﷺ، ولم يسمع من رسول الله ﷺ، ولم يذكر الراوي المتوسط بينهما»[٣].

فابن بَرْهان ممن يقصر مصطلح المرسل على رواية التابعي عن النبي ﷺ.

١٩ ـ المازري (ت٥٣٦).

تابع الجوينيَّ (ت٤٧٨) في تعريفه للمرسل، لكنه قال بعد ذلك: «ويلتحق بهذا عندي ما وَقَعَ في الصحيح: «نادى منادي رسول الله ﷺ أن الخمر قد حرمت»[٤]؛ لأن المنادي إذا لم يُسَمَّ صار ككتابٍ أضيف إلى النبي ﷺ أنه أرسله، ولم يسمَّ حامله وناقله...»[٥]، والمازري زاد من عنده الصورة الأخيرة، وقد أغرب فيها جدّاً.

---

(١) التمهيد (٣/ ١٣٠).

(٢) الواضح (٤/ ٤٢١).

(٣) الوصول (٢/ ١٧٨).

(٤) الذي في صحيح البخاري بهذه الصيغة هو: نادى منادي رسول الله ﷺ إن رسول الله ﷺ ينهاكم عن لحوم الحُمُر رقم (٣٩٤٠)، و: نادى منادي رسول الله ﷺ أكفؤوا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئاً، رقم (٢٩٨٦)، وأما ما ينطبق على المنقول عن المازري فقد أخرجه البزار في مسنده برقم (٦٦٩١).

(٥) إيضاح المحصول (ص٤٨٥).

وسبق أن نقلنا كلام الزركشي (ت٧٩٤) عن مسألة الكتابة، وبها يندفع كلام المازري هنا أيضاً.

٢٠ ـ الأسمندي (ت٥٥٢).

عَرَّفَهُ بقوله: «ما أضرب الراوي عن ذكر مَن سمعه منه، وقال: قال رسول الله»[١]، وتعريفه يعمِّم الإرسال بما إذا كان الانقطاع عند كلِّ راوٍ في سلسلة السند.

٢١ ـ الآمديُّ (ت٦٣١).

ويصوِّره بصورة فيها إضافة، فيقول: «وصورته: ما إذا قال مَن لم يَلْقَ النبيَّ ﷺ وكان عَدْلاً: قال رسول الله»[٢].

وتقييده بالعدل مما تفرَّد بالتصريح به الآمدي، وهو من شروط قبول المرسل عند من يحتج به كالحنفية، فلعله أراد به ذلك.

٢٢ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

عَرَّفَه بقوله: «المُرْسَلُ: قول غير الصحابِيِّ: قال ﷺ»[٣]، وتابعه **ابن مفلح (ت٧٦٣)**[٤]، **وابن السبكي (٧٧١)**[٥]، **وابن اللحام** (ت٨٠٣)[٦]، **والمرداوي** (٨٨٥)[٧].

٢٣ ـ القرافي (ت٦٨٤).

عَرَّفَه قائلاً: «الإرسال هو إسقاط صحابي من السند»[٨].

٢٤ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

عرَّف المرسل بقوله: «أن يرويه مَن دون الصحابة، ولا يذكر عمن أخذه من الصحابة، ويحتمل أنه أخذه من غيرهم».

---

(١) بذل النظر (ص٤٤٩).
(٢) الإحكام، للآمدي (٢/ ٨٦٥).
(٣) مختصر ابن الحاجب (١/ ٦٣٦).
(٤) انظر: أصول الفقه (٢/ ٦٣٣).
(٥) انظر: جمع الجوامع (ص٧٣).
(٦) انظر: المختصر (ص٩٦). وفيه: «مرسل غير الصاحبي قال رسول الله ﷺ»، هكذا في المختصر المطبوع، ويبدو أن هناك سقطاً وتحريفاً، والصواب: المرسل قول غير الصحابي: قال رسول الله ﷺ.
(٧) انظر: التحبير (٥/ ٢١٣٦). واستدرك قائلاً: «وخصَّه أكثر المحدثين وكثير من الأصوليين بالتابعي».
(٨) شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٠).

وعقَّب على تعريفه قائلاً: «ثم من الناس من لا يسمِّي مرسلاً إلا ما أرسله التابعي، وكذلك ما يسقط من إسناده رجل، فمنهم من يخصه باسم المنقطع، ومنهم من يدرجه في اسم المرسل، كما أن فيهم من يسمِّي كلَّ مرسل منقطعاً، وهذا كلُّه سائغٌ في اللغة»[(١)].

وهذه لفتة مهمة من ابن تيمية؛ إذ لم يقصر المرسل على مَن روى ممن هو دون الصحابة عن النبي ﷺ، وكذلك قوله: ما يسقط من إسناده رجل، فمنهم من يخصُّه باسم المنقطع ومنهم من يدرجه في اسم المرسل، وهذا ما أثبتناه حين تعرضنا لنشأة المصطلح.

وأيضاً فإن قوله: (كما أن فيهم من يسمي كل مرسل منقطعاً) هو واقع في كلام علماء الحديث المتقدمين والمتأخرين، وكذا العكس.

٢٥ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

يتناول مصطلح المرسل بإفاضته المعهودة ويبيِّن معناه عند المحدثين، ثم يقول: وعند الأصوليين: «المرسل قول من لم يلقَ النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ، سواءٌ التابعي أم تابع التابعي فمن بعده، فتعبير الأصوليين أعمُّ»[(٢)].

وتابعه **الشوكاني** (ت١٢٥٠)[(٣)]، غير أنه كان أدقَّ حينما نسب المعنى المذكور لِجُمْهُورِ أَهْلِ الأُصُولِ؛ لأن بعضهم كالسمعاني (ت٤٨٩)، والقرافي (ت٦٨٤) يرى قصره على رواية التابعي عن النبي ﷺ.

وجدير بالذكر هنا أن رواية الصحابي عن النبي ﷺ ما لم يسمعه عنه مباشرة ولكن سمعه بواسطة صحابي آخر؛ تدخل في عداد المرسل، ولكنه مقبول بالإجماع[(٤)].

والخلاصة:

١ ـ أول ورود لمصطلح (المرسل) كان عند الإمام شعبة بن الحجاج (ت١٦٠).

٢ ـ يَقصد به متقدمو أهل الحديث كلَّ انقطاع في السند، في أيِّ طبقة من طبقاته، **وهو المعنى العام للمرسل.**

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/٣٨).

(٢) البحر المحيط (٤/٤٠٣).

(٣) انظر: إرشاد الفحول (١/٢٥٨).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/٣٥٩).

٣ ـ استعمله الإمام الشافعي بمعناه العام.

٤ ـ أول من صرَّح بأن المرسل: رواية التابعي عن النبي ﷺ هو الحاكم (ت٤٠٥).

٥ ـ حكى ابن عبد البر (ت٤٦٣) اختصاصه برواية كبار التابعين عن النبي ﷺ عن بعض المحدثين.

٦ ـ بدأ مصطلح المرسل عند المحدثين يختص برواية التابعين عموماً عن النبي ﷺ من عند ابن الصلاح (ت٦٤٣) واستقرَّ على ذلك من حيث التعريف به.

٧ ـ استعمله الأصوليون بمعناه الأعمِّ، ويكادون يطبقون على ذلك، ما عدا السمعاني (ت٤٨٩)، والقرافي (ت٦٨٤).

٨ ـ من استعمله من الأصوليين بمعناه الأعمِّ لم يكونوا على درجة واحدة، فمتقدمو الحنفية وابن الحاجب (ت٦٤٦) ومن تابعه ـ مثلاً ـ جعلوه رواية أيِّ راوٍ عن النبي ﷺ في أيِّ عصر، وهو ما لا يوافقه صنيع كثير من الأصوليين.

٩ ـ أدخل بعض الأصوليين صوراً للمرسل، يبدو أنهم تفرَّدوا بها، كالجويني (ت٤٧٨)، والمازري (ت٥٣٦).

١٠ ـ قَيَّد الآمديُّ (ت٦٣١) المرسلَ برواية العدل، وهو ما لم يسبقه إليه أحد ممن قبله فيما وقفت عليه، ولكن تابعه بعض الأصوليين على ذلك.

١١ ـ يمكننا بيان العلاقة بين استعمالَي المحدثين والأصوليين للمرسل بقولنا: إن ما عليه جمهور الأصوليين هو تعريف المرسل بمعناه الأعمِّ بالنسبة لما عليه متقدمو المحدثين، وأنهم ـ جمهور الأصوليين ـ ساروا على درب متقدمي المحدثين في استعمال مصطلح المرسل.

هنا لا بدَّ من التطرُّق لأمر مهم، وهو أن المرسل الذي روي عن جمع من العلماء قبولُه، ما هو؟ هل هو الذي بالمعنى الأعمِّ أو الأخصِّ؟

مما سبق يتبيَّن اختلاف إطلاقات المرسل.

وعليه فلا بدَّ من معرفة مقصود كل عالم بمصطلح المرسل في كلامه.

فالشافعي حينما ردَّ المرسل ردَّ كل حديث منقطع، ما عدا رواية سعيد بن المسيب؛ ليس لأنه من كبار التابعين؛ بل كما قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣):

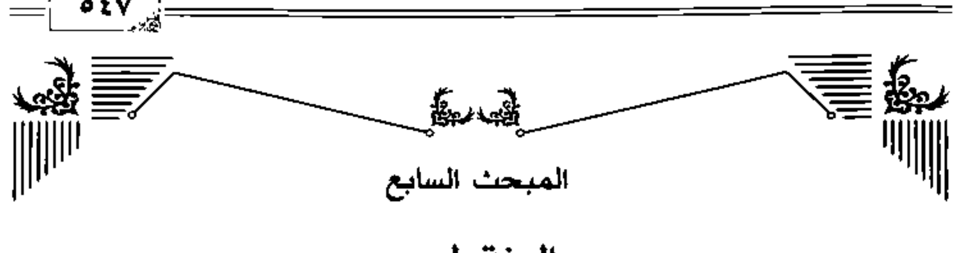
«والذي يقتضي مذهب الشافعي أنه جعل لسعيد مزيةً في الترجيح بمراسيله خاصةً؛ لأن أكثرها وجد متصلاً من غير حديثه، لا أنه جعلها أصلاً يحتج به»[1].

وقال البيهقي (ت٤٥٨): «إن الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما يؤكدها»[2].

وقبول الحنفية للمراسيل يقصدون بها المنقطع عند المحدثين، وقبولهم للمرسل مشروط عندهم بشروطٍ؛ كالعدالة[3].



(١) الفقيه والمتفقه (١/ ٥٤٥).
(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي (٢/ ٣٢).
(٣) انظر: الفصول (٣/ ١٥٥).



المبحث السابع

المنقطــع

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «القاف والطاء والعين أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، يدلُّ على صَرْمٍ وإبانةِ شيءٍ مِن شيء، يقال: قَطَعْتُ الشيء أَقْطَعُه قطعاً»[١].

وفلان مُنقطِعُ القَرِينِ في سَخاءٍ أو غيرِه؛ أي: عديم النظير، ومُنقطَعُ الرَّمْلِ ومَقْطَعه: حيث ينقطع وانقَطَع الحَبْلُ وغيره، والمنْقطِع الشيءُ نفسُه[٢].

ومعلوم أن المسنَدَ من الحديث: ما اتصل إسناده حتى يُرفع إلى النبِي ﷺ، والمرسلُ والمنقطع: ما لم يتَّصل[٣]، فظهر وجه تسمية مصطلح (المنقطع) عند المحدثين بهذا الاسم.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

ذكرنا أن اتصالَ سندِ الرواياتِ شرط لقَبولها عند المحدثين، وأن من أقسام الانقطاع التي تُردُّ به الأخبار ما اصطُلح عليه بالمنقطع.

وأول ذكرٍ وقفت عليه كان عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤) في كتابَيه «الأم» و«الرسالة»، ومن خلال تتبع المواضع التي ذَكَرَ المنقطعَ فيها يتبيَّن أنه قد يريد به: ما رواه التابعي عن النبي ﷺ ـ وهو المرسل عند متأخري المحدثين ـ، وقد يريد به ما سقط منه راوٍ قبل التابعي ـ وهو المنقطع عند متأخري المحدثين ـ.

فمثال الأول قوله: «لا نحفظ أن ابن المسيب روى **منقطعاً** إلا وجدنا ما يدلُّ

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (قطع)، (٥/ ١٠١).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١/ ١٣٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٢/ ٢٥٥)، وانظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص١٤٣).

على تسديده»[١]، **ومثال الثاني** قوله عن حديث من روايةِ عمرو بن شعيب عن عبد الله بن عمرو: «**منقطعٌ**»[٢].

وسبق أن نقلنا عنه ما يوضِّح مرادَه في كتابه «الرسالة» حين سأله خصمه: هل تقوم بالحديث **المنقطع** حجة على مَن علمه؟ وهل يختلف **المنقطع**؟ أو هو وغيره سواءٌ؟ فأجاب الإمام بإجابة تبيَّن أنهما عنده سواء في الاصطلاح[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمله الإمام البخاري (ت٢٥٦) في كتابه «القراءة خلف الإمام»[٤] بمعناه الاصطلاحي المتأخر حين روى أثراً عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم قال عنه: «وهو **مُنْقَطِعٌ** لا يُثْبَتُ»؛ وذلك لأن أبا سلمة لم يدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وكذا استعمله الترمذي (ت٢٧٩) في سننه، فقد روى أثراً من رواية نافع عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم قال: «وهذا لا يصحُّ؛ لأنَّه عن نافعٍ عن عُمَرَ مُنْقَطِعٌ»[٥].

وظلَّ مصطلح (المنقطع) يطلق على رواية الراوي عمَّن لم يسمع منه، سواء كان الساقط من السند هو الصحابي أو مَن دونه إلى أن تمايزَ بشكل واضح عند ابن الصلاح (ت٦٤٣) ومَن بعده، كما بيَّنَّا في مصطلح المرسل.

وأول من فصَّل في معنى المنقطع من علماء الحديثِ الحافظُ الحاكم (ت٤٠٥) في كتابه «معرفة علوم الحديث»، فقال: «النوع التاسع من هذا العلم معرفة المنقطع من الحديث **وهو غير المرسل**، وقلَّما يوجد في الحفاظ من يميز بينهما»[٦].

إذاً، كلامه صريح في مغايرة المنقطع للمرسل.

وقوله: (وقلَّما يُوجدُ في الحفَّاظ مَن يُمَيِّزُ بينهما) إن كان يقصد بالحفاظ: حفاظ عصره؛ فيحمل كلامه على شدة التشابه الواقع بين المصطلحين فيكون التفريق بينهما من الغموض بمكان، وإن كان يقصد الحفاظ المتقدمين فلعله يقصد بكلامه هذا: أن الحفاظ المتقدمين في الغالب لا يمايزون بينهما في الاستعمال فيستعملون

---

(١) الأم (٤/ ٣٩٠).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٣٤٥).

(٣) انظر: الرسالة (٤٦٢).

(٤) انظر: القراءة خلف الإمام (ص٥٨).

(٥) سنن الترمذي (١/ ٣٩٨).

(٦) معرفة علوم الحديث (ص١٨٠).

أحدهما بمعنى الآخر على سبيل التناوب والترادف، وهذا واقع ـ كما أسلفنا ـ، ويبقى احتمال ثالث، وهو أنَّ الحفَّاظ بمن فيهم المتقدمون لا يميِّزون بين المصطلحين لصعوبة ذلك، وهذا مستبعد؛ إذ هم متصفون بسعة العلم وشدة الضبط والتحرير فيبعد انطباق كلام الحاكم عليهم.

ثم قال الحاكم: «والمُنْقَطِعُ على أنواعٍ ثلاثةٍ»[1].

ومثَّل للنوع **الأول**: منها بحديث في إسناده راويان مجهولان، وأعقبه بقوله: هذا الإسناد مَثَلٌ لنوع من المنقطع لجهالة الرجلين...

وتمثيله بمثال فيه راويان مبهمان وقع عَرَضاً، وإلا فمقصود الحاكم: السند الذي فيه راوٍ واحدٌ لم يسمَّ فصاعداً[2].

فملحظ الحاكم: أن الراوي المبهم في السند وجوده كعدمه، فكأن السند لم يتصل؛ لذا عدَّ هذا النوع من المنقطع.

وجعْلُ هذا النوع في عداد المنقطع لم يوافقه عليه علماء الحديث ـ كما أشرنا سابقاً ـ حيث إن الانقطاع منتفٍ، قال القاضي عياض (ت٥٤٤): «إذا قال الرَّاوِي: حدَّثَني غير واحدٍ، أو حدَّثني الثِّقَةُ، أو حَدَّثني بعضُ أصحابِنا، ليس هو مِن المقطوعِ[3]، ولا مِن المرسلِ، ولا مِن المعضلِ عند أهلِ هذا الفَنِّ؛ بل هو مِن بابِ الرِّواية عن المجهول»[4]، وعقَّب عليه النووي (ت٦٧٦) فقال: «وهذا الذي قاله القاضي هو الصواب»[5]، ووافقهما العلائي (ت٧٦١)[6].

والجهالة في السند أقسام عند علماء الحديث مفصلة في كتبهم، وهذا النوع الذي نحن فيه اصطُلح على تسميته بالمبهم.

النوع الثاني: من أنواع المنقطع التي ذكرها الحاكم مثَّل له بحديثين، في إسناد أحدهما راوٍ غير مسمى (مبهم)، وللحديث نفسه سند آخر وقع فيه التصريح بالراوي المجهول.

وقال الحاكم (ت٤٠٥) عقِب ذلك: «وهذا النَّوعُ مِن المنقطِعِ الذي لا يقفُ

---

(١) معرفة علوم الحديث (ص١٨٠).
(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) يقصد هنا به: المنقطع.
(٤) نقله النووي عنه في شرحه على مسلم (١٠/٢١٩).
(٥) المرجع السابق الموضع نفسه.
(٦) انظر: جامع التحصيل (ص٩٥).

عليه إلا الحافظُ الفَهِمُ المُتبحِّرُ في الصَّنْعَة»[١].

ويريد الحاكم بهذا النوع: أن الحديث الأول وإن كان منقطعاً في الظاهر إلا أنه ليس بمنقطع حقيقة؛ لورود الحديث الآخر بسند صُـرِّح فيه باسم الراوي المبهم.

ويبدو أن هذا النوع يريد الحاكم به التنبيهَ على أن الصواب عدم عدِّه من المنقطع الحقيقي؛ أي: بمجموع طريقيه، وإن كان أحدُ طريقيه فيه ما سماه انقطاعاً، مما أدى ابن الصلاح (ت٦٤٣) حين نقل تقسيم الحاكم هذا، أن يجعل النوعين الأولين نوعاً واحداً كما سيأتي.

النوع الثالث وقد بيَّنه بقوله: «أن يكون في الإسناد رواية[٢] راوٍ لم يسمع من الذي يروي عنه الحديث، قبل الوصول إلى التابعي الذي هو موضع الإرسال»، ثم قال: «ولا يقال لهذا النوع من الحديث مرسلٌ، إنما يقال: منقطع»[٣].

ومثَّل لهذا النوع بحديث ينطبق على تعريفه المذكور، فكان فيه انقطاع بين راويين ـ حيث لم يسمع الراوي من المروي عنه ـ، وهذا الانقطاع واقع قبل التابعي، ولذا نص أنه قبل الوصول للتابعي.

ولكن هنا تساؤل: لماذا خصَّ الحاكمُ اسمَ المنقطع بالانقطاع الحاصل قبل التابعي، ولم يقل: قبل الصحابي؟ لأن الانقطاع يحصل بين تابع التابعي والصحابي ـ مثلاً ـ، فهل يخرج ذلك عن كونه منقطعاً؟

والجواب: أنه لا يخرجه عن كونه منقطعاً، لسقوط راوٍ واحدٍ هو التابعي.

ولو قال: قبل الصحابي. لَعَمَّ كل انقطاع في السند.

لذا استدرك عليه بعض العلماء وعلى رأسهم العراقي (ت٨٠٦) فيرون أن كلام الحاكم (ت٤٠٥) السابق وقع فيه سبق قلم، وهو قوله: (إلى التابعي) وأن الصواب: إلى الصحابي، قال العراقي (ت٨٠٦): «فقولُ الحاكم: قبلَ الوصولِ إلى التابعيِّ، ليس بجيد، فإنه لو سقط التابعيُّ كان منقطعاً أيضاً، فالأولى أنْ يعبر بما قلناه: قبل الصحابيِّ»[٤].

---

(١) معرفة علوم الحديث (ص١٨٤).

(٢) سبق أن نبهنا على أنَّ كلمة «رواية» لا داعي لها هنا.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص١٨٤).

(٤) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي (١/ ٢١٦).

وجاء بعد الحاكم (ت٤٠٥) الخطيبُ البغدادي (ت٤٦٣) وعرَّف المنقطعَ بقوله: «المنقطع مثل المرسل[1] إلا أنَّ هذه العبارة تستعمل غالباً في رواية من دون التابعي عن الصحابة، مثل أن يروى مالك بن أنس عن عبد الله بن عمر، أو سفيان الثوري عن جابر بن عبد الله، أو شعبة بن الحجاج عن أنس بن مالك، وما أشبه ذلك»[2].

وهنا يشير الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) لأمر مهم، وهو مسألة التباين بين التعريف وغلبة الاستعمال، فأما تعريف المنقطع عنده فهو كالمرسل، هذا من حيث التعريف، لكن من حيث الاستعمال فإن المنقطع يستعمل غالباً في رواية من دون التابعي عن الصحابة؛ أي: بإسقاط التابعي من السند كما مثَّل، حيث إن مالكاً لم يدرك أنساً ﷺ وإنما يروي عنه بواسطة نافع، وهكذا..

وقد سار الخطيب البغدادي في مصنَّفَيه على أن المنقطع والمرسل شيء واحد.

وهو ما ذكرنا أنه الذي كان عليه الأئمة المتقدمون: كالشافعي (ت٢٠٤) وأحمد (ت٢٤١) في أول استعمالٍ لهذا المصطلح، قبل أن يتطور ويختص بنوع معين.

فمن أمثلة استعمال الخطيب البغدادي للمنقطع بمعنى المرسل قوله: «وأما قول الشافعي: وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب، فقد ذكر بعض الفقهاء، أن الشافعي جعل مرسل ابن المسيب حجةً؛ لأن مراسيله كلها اعتبرت فوجدت متصلات من غير حديثه، وهذا القول ليس بشيء؛ لأن من مراسيل سعيد ما لم يوجد متصلاً من وجه بتة»[3].

وقال أبو عمر ابن عبد البر (ت٤٦٣) مُعَرِّفاً المنقطع: «المنقطع عندي كل ما لا يتصل، سَواء كان يُعْزَى إلى النبي ﷺ أو إلى غَيْرِهِ»[4].

إذاً، فهو موافق لعصريِّه الخطيب البغدادي ولجمعٍ من المحدثين، كما ذكر ذلك

(١) وقد عَرَّفَ المرسل ـ كما سبق ـ بقوله: «الحديث المرسل هو الذي يرويه المحدث بأسانيد متصلة إلى التابعي، فيقول التابعي: قال رسول الله ﷺ». معرفة علوم الحديث (ص١٧٤).
(٢) الكفاية (١/ ١١٦).
(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٥٤٥)، وانظر: الكفاية (٢/ ٢٦٦).
(٤) التمهيد (١/ ٢١).

النووي (ت٦٧٦)؛ بل وذكر أنه الصحيح[١]؛ ولذا علّق السيوطي (ت٩١١) بقوله: «فهو والمرسل واحد»[٢]، لكن مقصود السيوطي: المرسل بإطلاقه العام المرادف للانقطاع، لا المرسل الذي هو رواية التابعي عن النبي ﷺ.

وقد تابع ابنُ الصلاح (ت٦٤٣) الحاكمَ في أنواع المنقطع، ولكنه جعل المنقطع نوعين فقط، وذلك بدمج النوعين الأولين اللذين ذكرهما الحاكم فجعلهما نوعاً واحداً[٣].

وأما النووي (ت٦٧٦) فسبق تصحيحه لمعنى المنقطع عنده، وذكر أيضاً أن أكثر ما يستعمل مصطلح المنقطع في رواية من دون التابعي عن الصحابي، كمالك عن ابن عمر، ثم بعد ذلك قال: «وقيل: هو ما اختلَّ منه رجل قبل التابعي محذوفاً كان أو مبهماً»[٤].

وذكرنا أن الصواب كما قال العراقي: (قبل الصحابي) لا التابعي.

وهذا المعنى الذي ذكره الحاكم (ت٤٠٥) سابقاً وتابعه على ذِكْره ابن الصلاح (ت٦٤٣) والنووي (ت٦٧٦) وغيرهم؛ قال عنه السيوطي (ت٩١١): «إن الأكثرين على خلافه، ومع ذلك قال عنه أيضاً: ثم إن هذا القول هو المشهور بشرط أن يكون واحداً فقط أو اثنين، لا على التوالي، كما جزم به العراقي وشيخ الإسلام»[٥].

وعلى هذا المعنى استقرَّ مصطلح (المنقطع) عند المتأخرين من علماء الحديث.

أما غالب علماء أصول الفقه فلم يوردوا هذا المصطلح في كتبهم فضلاً عن تعريفه له وبيانه؛ لأنهم ـ وكما سبق ـ يطلقون اسم المرسل على كل ما لم يتصل إسناده، سواء أكان من أول السند أو أوسطه أو آخره، فهم على غرار علماء الحديث المتقدمين.

إذاً، فمصطلح (المنقطع) عند متأخري المحدثين أخص منه عند متقدميهم.

وقد ذكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) إطلاقاً ثالثاً للمنقطع ـ في تعريفه السابق

---

(١) التقريب والتيسير، للنووي مع شرحه تدريب الراوي (١/ ٢٣٥).
(٢) تدريب الراوي (١/ ٢٣٥).
(٣) انظر: توضيح الأفكار، للصنعاني (١/ ٢٩٣).
(٤) التقريب والتيسير، للنووي مع شرحه تدريب الراوي (١/ ٢٣٥).
(٥) تدريب الراوي (١/ ٢٣٥). ويقصد بشيخ الإسلام: الحافظ ابن حجر.

له ـ حين قال: «وقال بعض أهل العلم بالحديث: الحديث المنقطع ما رُوي عن التابعي ومن دونه موقوفاً عليه من قوله أو فعله»[1].

وقال ابن الصلاح (ت٦٤٣): «وقدْ وجدْتُ التعبيرَ بالمقطوعِ عن المنقطعِ غيرِ الموصولِ في كلام الإمام الشافعيِّ، وأبي القاسم الطبرانيِّ وغيرهما»[2].

وسبق أن القاضي عياض استعمله في ذلك أيضاً[3].

وهذا يعني أن من أهل العلم من يطلق المنقطع على المقطوع؛ إذ الموقوف هو ما جاء عن التابعين موقوفاً عليهم مِن أقوالهم أو أفعالهم[4].

وهذا في الحقيقة استعمال غير منتشر؛ بل قال عنه ابن الصلاح (ت٦٤٣): «وهذا غريبٌ بعيدٌ»[5]، وقال النووي (ت٦٧٦): «وهذا غريب ضعيف»[6]، ونسب الزركشي (ت٧٩٤) وغيره هذا الإطلاق لأحد أئمة الحديث اسمه أحمد بن هارون البَرْدِيجِي (ت٣٠١)[7].

وأما من أورد مصطلح (المنقطع) من الأصوليين، وساوى بينه وبين المرسل في الاستعمال، أو نقل ذلك عن الأصوليين، فهم:

١ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

حيث قال: «المرسل من الحديث هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي ﷺ ناقل واحد فصاعداً وهو المنقطع أيضاً»[8].

٢ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

فقال: «فأما المنقطع؛ فقال بعضهم: إن المرسل والمنقطع معنى واحد، ومنهم من فرَّق بينهما... **والمنقطع هو أن يكون بين الروايتين رجل لم يذكر**»[9].

وأما من عرَّفه بمعناه الأخص، أي: الذي عرَّفه به متأخرو المحدثين، فهم:

١ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

فقال: «والمنقطع: أن يكون بينهما (أي: الراويين) رجلٌ»[10]؛ أي: أُسقط.

---

(١) الكفاية (١/ ١١٧).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: (ص٢٧٥) من هذا البحث.
(٤) علوم الحديث، لابن الصلاح (ص٤٧).
(٥) المرجع السابق (ص٥٩).
(٦) تدريب الراوي (١/ ٢٣٥).
(٧) انظر: النكت، للزركشي (٢/ ١٠).
(٨) الإحكام (٢/ ٢). وانظر: النبذ (ص٥٦).
(٩) قواطع الأدلة (٢/ ٤٦٠).
(١٠) مختصر ابن الحاجب (١/ ٦٤٢).

٢ ـ التفتازاني (ت٧٩٣).

حيث قال: «إنْ تَرَكَ (أي: الراوي) واسطةً واحدةً بين الرَّاويَيْن **فمنقطع**»[١].

٣ ـ جلال الدين المحلي (ت٨٦٤).

ذكر أن المنقطع قول تابع التابعين: قال النبي ﷺ[٢]، ومثله **السيوطيُّ** (ت٩١١)[٣].

٤ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

فقال: «المُنْقَطع سقوط راوٍ فأكثر مِمَّن هو دون الصحابي»[٤].

٥ ـ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦).

قال: «والمنقطع: ما سقط منه من غير الصحابة راوٍ»[٥].

هؤلاء هم أبرز الأصوليين الذين وقفت عليهم ممن ذكر المنقطع.

ومما سبق يتبيَّن اختلاف إطلاقات (المنقطع).

وعليه فلا بد من معرفة مقصود كل عالم بمصطلح (المنقطع) في كلامه.

فإن أراد به (المرسل) فله حكم المرسل من حيث الثبوت أو عدمه.

والخلاصة:

١ ـ أول من ذكر مصطلح (المنقطع) الإمامُ الشافعي (ت٢٠٤).

ويريد به معناه العام؛ أي: الانقطاع في أيِّ طبقة من طبقات السند.

٢ ـ أول تعريف له كان عند الحاكم (ت٤٠٥)، وجعَله مغايراً للمرسل، وقسَّم المنقطع أقساماً ثلاثة.

٣ ـ أشهر ابنُ الصلاح (ت٦٤٣) استعمالَه بمعنى خاصٍّ، هو سقوط راوٍ بين راويين دون الصحابي.

٤ ـ أن من علماء الأصول من تابع متأخري المحدِّثين، ومنهم من بقي على تعميمه اسمَ (المنقطع) على كل انقطاع في أيِّ جزء من أجزاء السند.

---

(١) التلويح (٢/٨).

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار (٢/٢٠١).

(٣) انظر: شرح الكوكب الساطع (٢/١١٣).

(٤) التحبير (٥/٢١٤٩).

(٥) غاية الوصول (ص١٠٥).





المبحث الثامن

المعضـــل

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «العين والضاد واللام أصلٌ واحدٌ صحيحٌ، يدلُّ على شِدَّة والتِواءٍ في الأمر.

مِن ذلك: العَضَلُ، وكلُّ لَحْمة صُلبة في عَصَبَةٍ فهي عَضَلَة، ومِن البابِ: هو عُضْلَةٌ مِن العُضَلِ؛ أي: مُنكَرٌ داهية، وهو مِن القياسِ، كأنَّه وُصِفَ بِالشِّدَّة، والعَضَلُ مِن الرِّجال: القويُّ، ومِن البابِ: الدَّاء العُضَال: الأَمْرُ المُعْضِلُ، وهو الشَّديدُ الذي يُعْيِي إصلاحُه وتدارُكُه، ويقال منه: أعضَلَ، ويقال: أعضله الأمرُ وأعضَلَ بِه، والمُعْضِلات: الشَّدائدُ، وعضلتُ المرأةَ عضلاً، وعضَّلتُها تَعْضيلاً، إذا منعتَها مِن التزوُّجِ ظلماً، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]؛ أي: تَحبِسوهنَّ»[(١)].

والمُعْضَل: اسم مفعول من الفعل أعْضَلَ يَعْضُل.

أما مصطلح (المعضَل) الذي نحن بصدده؛ فسبب تسميته هو: المشقة الزائدة التي تلحق بالمحدثين ليكشفوا عن أسماء الرواة الساقطين من السند؛ إذ إن الواحد يسهل غالباً معرفة اسمه بخلاف الاثنين فأكثر.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

أول من نُقل عنه إطلاق مصطلح (المعضَل) على نوع من الأسانيد هو الإمام علي بن عبد الله المديني (ت٢٣٤) فيما نقله عنه الحاكم (ت٤٠٥)، حيث قال: «ذكر

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (عَضَلَ)، (٤/ ٣٤٥) ـ بتصرف يسير ـ.

إمام الحديث علي بن عبد الله المديني، فمن بعده من أئمتنا أن **المعضل** من الروايات أن يكون بين المرسل إلى رسول الله ﷺ أكثر من رجل، وأنه غير المرسل، فإن المراسيل للتابعين دون غيرهم»[1].

ويقصد بقوله: (أكثر مِن رَجُلٍ)؛ أي: ساقطَين من السَّند على التوالي كما يظهر من أمثلته، فقد مثَّل لرواية تابع التابعي عن النبي ﷺ مباشرة، فيكون الساقط من السند: الصحابي والتابعي.

وأول من استعمل مصطلح (المعضَل) في سندٍ بعينه بالمعنى السابق هو الإمام المحدث أبو داوود (ت٢٧٥) فقد أورد حديثاً رواه الأوزاعي، عن يزِيدَ بن أَبِي مالك، عن عبد الحميد بن عبد الرَّحمٰنِ، عن النبي ﷺ أنه قال: **«آمُرُهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِخُمْسَي دينار»**[2]؛ أي: من أتى امرأته وهي حائض.

قال أبو داوود (ت٢٧٥) في إحدى نسخ السنن: «وهذا معضَل»[3].

وقد استعمله في سننه مرة واحدة؛ ويريد به ما استقرَّ عليه المصطلح من كونه الساقطُ منه اثنان على التوالي، كما سيأتي مفصلاً.

ووجه وصفه بالمعضل: أن عبد الحميد بن عبد الرحمٰن رواه مباشرة عن النبي ﷺ وهو لم يدركه، وبينه وبين النبي ﷺ في الرواية رجلان، كما في روايته عند أبي داوود نفسه قبل هذا الحديث، فقد روى عن مِقْسَمٍ، عن ابن عَبَّاسٍ ﵄، عن النبي ﷺ في الذي يأتي امرأته وهي حائض قال: (تصدَّق بِدينارٍ أو نصف دينار)، فصدق عليه أنه معضل.

۞ المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استمر استعمال مصطلح (المعضل) عند المحدثين بعد الإمام علي بن المديني (ت٢٣٤) بمعناه الاصطلاحي المشهور، ولكن قد يرد في كلام بعض أئمة الحديث

---

(١) معرفة علوم الحديث (ص٢٠٢). (٢) أخرجه أبو داود، رقم (٢٧٠).

(٣) سنن أبي داود (١/٢٧٩) ـ بتحقيق الشيخ محمد عوامه ـ، وجعلها في الحاشية، وهو مثبت في صلب سنن أبي داود في الطبعة التي حققها الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ﵀ (١/٦٩).

ـ خاصة المتقدمين ـ ويكون المقصود المعنى اللغوي؛ لأن السند فيه إشكال كبير أو علة شديدة الخفاء ونحو ذلك، وليس لسقوط رواة من السند، **وإذا أطلقوا وصف معضل على سند فهو بكسر الضاد لا فتحها.**

قال ابن حجر (ت٨٥٢): «فإذا تقرر هذا فإما أن يكونوا يطلقون المعضل لمعنيين، أو يكون المعضل الذي عرَّف به المصنف[(١)] وهو المتعلق بالإسناد بفتح الضاد، وهذا الذي نقلناه من كلام هؤلاء الأئمة بكسر الضاد، ويعنون به المستغلق الشديد»[(٢)].

ومن ذلك قول الإمام محمد بن يحيى الذهلي (ت٢٥٨) عن سند أحد الأحاديث: «هذا الحديث معضِل لا وجه له»[(٣)]، مع أن الحديث متصل السند، لكن وَهِم أحد رواته فيه، فدلَّ على أنه لا يريد به معناه الاصطلاحي المشهور.

ومن ذلك قول الجُوزجاني (ت٢٥٩) عن أحد الرواة: «عنده معاضيل ومناكير كثيرة»[(٤)].

وقوله عن أحد الرواة: «روى حديثاً معضِلاً»[(٥)]، قال ابن حجر (ت٨٥٢) عن هذا الحديث: «وهو متصل الإسناد»[(٦)].

وكقول ابن عَدي (ت٣٦٥) عن حديث: «وهذا الحديث معضِل عن ابن جريج عن حماد»[(٧)]، مع أن الحديث متصل السند، ولكن علته تفرد أحد رواته.

ونبدأ بعرض التسلسل التاريخي للمعضَل عند المحدثين أولاً:

١ ـ الحاكم (ت٤٠٥).

استعمل الحاكم (ت٤٠٥) مصطلح (المعضل) فروى حديثاً ثم أتبعه بقوله: «وله شاهدٌ بإسنادٍ معضَلٍ، وذكر الشاهد، وفيه أسقط أحدُ الرواة راويين على التوالي»[(٨)].

كما استعمل أيضاً جملة: أعضله فلان؛ للدلالة على نفس المعنى[(٩)].

---

(١) يقصد به ابن الصلاح (٢/٦٣).
(٢) النكت على ابن الصلاح (٢/٦٣).
(٣) النكت على ابن الصلاح (٢/٥٩).
(٤) أحوال الرجال (ص٢٦٧).
(٥) النكت على ابن الصلاح، لابن حجر (٢/٦٠).
(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٧) الكامل في ضعفاء الرجال (١/٣٤٠).
(٨) المستدرك (١/٣٦٨).
(٩) المرجع السابق (١/٣٦٨).

ومثَّل للمعضَل بعدة أمثلة، تدلُّ على أن مراده أن يَسقط راويان فأكثر من السند على التوالي[١].

وذكر نوعاً آخر للمعضَل، وهو أن يعضل الحديث راوٍ من أتباع التابعين، فلا يرويه عن أحد، ويوقفه فلا يذكره عن رسول الله ﷺ، ثم يوجد ذلك الحديث عن رسول الله ﷺ متصلاً[٢].

قال ابن الصلاح (ت٦٤٣) معلِّقاً على جعْل الحاكم هذا الانقطاع في السند أحد قسمَي المعضَل: «هذا جَيِّدٌ حَسَنٌ؛ لأن هذا الانقطاعَ بواحد مضموماً إلى الوقف يشتملُ على الانقطاعِ باثنينِ: الصحابيِّ ورسولِ اللهِ ﷺ، فذلكَ باستحقاقِ اسمِ الإعضالِ أَوْلَى»[٣].

وقد يقال: إن هذا القسم الثاني يُعتبر أحد تطبيقات المعضَل، فلا داعي لجعله مستقلاً عن الأول؛ لأنه ينطبق عليه أنه سقط منه أكثر من راوٍ.

٢ ـ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

قال: «وأما ما رواه تابع التابعى عن النبي ﷺ فيسمونه المعضَل وهو أخفض مرتبة من المرسل»[٤]؛ أي: بمعناه الخاص.

وقال ابنُ الصلاحِ: «وسماهُ الخطيبُ أبو بكرٍ الحافظُ في بعضِ كلامِهِ مرسلاً، وذلك على مذهبِ مَن يُسمِّي كلَّ ما لا يتصلُ إسنادهُ مرسلاً»[٥].

ولكن هذا أحد استعمالات الخطيب البغدادي، وإلا فقد سبق تعريف الخطيب له.

٣ ـ ابن الصلاح (ت٦٤٣).

عرَّف ابن الصلاح المعضلَ بقوله: «وهو عبارة عما سقط من إسناده اثنان فصاعداً»[٦].

وقد تابعه على تعريفه جلُّ علماء الحديث، كالنووي (ت٦٧٦)[٧]، وابن دقيق

---

(١) انظر: معرفة علوم الحديث (ص٢٠٣ ـ ٢٠٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٠٥).
(٣) علوم الحديث (ص٦١).
(٤) الكفاية (١/ ١١٥).
(٥) علوم الحديث (ص٦٠).
(٦) المرجع السابق (ص٥٩).
(٧) انظر: التقريب بشرحه التدريب (١/ ٢٤٠).

العيد (ت٧٠٢)[١]، والذهبي (ت٧٤٨)[٢]، والعراقي (ت٨٠٦)[٣].

ولكن المقصود اثنان على التوالي، كما تفيد أمثلتهم، فإن لم يكونا على التوالي فهو منقطع السند، لا معضَل.

وقد نصَّ ابن الصلاح (ت٦٤٣) على أن قول المصنفين من الفقهاء وغيرهم: قال رسول الله ﷺ كذا وكذا، ونحو ذلك كله من قبيل المُعْضَل[٤].

ولعلَّ ذلك لأنهم أسقطوا أكثر من راوٍ في السند فصار من (المعضل).

٤ ـ ابن حجر (ت٨٥٢).

قال: «إنْ كان باثنين فصاعداً مع التَّوالي؛ فهو المُعْضَلُ»[٥]، وكلامه عن الانقطاع في السند.

فصار النَصُّ على التوالي من صلب التعريف، وبه يستقر تعريف المُعْضَلِ عند المحدثين.

أما الأصوليون فالقليل منهم تطرَّق للمُعْضَل؛ لكونهم يستعملون مصطلح المرسل لأيِّ انقطاع في السند، فالكل يسمَّى إرسالاً عندهم، فتعبيرهم أعمُّ من تعبير جمهور المحدثين.

قال النووي (ت٦٧٦) عن المُعْضَلِ: «ويسمى منقطعاً، ويسمى مرسلاً عند الفقهاء»[٦].

وهذا ما تقتضيه نشأة العلوم وتطورها، فالمحدثون يهتمون بالسند وأوصافه؛ لأنه محطُّ اهتمامهم بالدرجة الأولى، ولفظ الإعضال كما قلنا يدلُّ على أن هناك مشقة زائدة على المحدث يتطلب عليه عملها، وهي الكشف عن الراويين الساقطين من السند، ولو كان راوٍ واحد لسهل إلى حدٍ ما كشفُه، ولكن سقوط راويين فأكثر يتطلب البحث عن شيوخ الراوي المذكور وشيوخ شيوخه، وكذا عن تلاميذه وتلاميذ تلاميذه.

أما الفقهاء والأصوليون: فمحل اهتمامهم هو النظر في الدليل من حيث

(١) انظر: الاقتراح (ص٢٠٨).
(٢) انظر: الموقظة (ص٤٠).
(٣) انظر: شرح التبصرة (١/٢١٦).
(٤) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٦٠).
(٥) نخبة الفكر بشرحها نزهة النظر (ص٦٢).
(٦) التقريب بشرحه التدريب (١/٢٤٠).

الاحتجاجُ بالحديث من عدمه، فيكفي أن الانقطاع حاصل في أيِّ موضع من السند، ليحكموا عليه بعدم الاتصال.

ومن تطرّق للمُعْضَلِ من علماء الأصول هم من المتأخرين، وتناولوه على النحو التالي:

١ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

ذكر أنه إذا سقط واحد قبل التابعي كقول من يروي: قال رسول الله ﷺ، فيسمي منقطعاً، وإن سقط أكثر سمي **مُعْضَلاً**[(١)]، **فالمُعْضل عنده: ما سقط منه أكثر من راوٍ قبل التابعي، وتابعه الزركشي** (ت٧٩٤)[(٢)]، ويؤخذ على هذا التعريف: عدم تقييده للسقط بأن يكون من موضع واحد، أو بتعبير آخر: على التوالي، كما يؤخذ عليه: تقييده السقط بما كان قبل التابعي، والمُعْضل قد يكون قبل التابعي أو غيره، كالصحابي مثلاً.

٢ ـ الإسنوي (ت٧٧٢).

قال: «فإن سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً، وإن كان أكثر فيسمى مُعْضَلاً ومنقطعاً»[(٣)]، فالمُعْضل عنده: ما سقط منه أكثر من راوٍ قبل الصحابي.

ويؤخذ عليه ما أُخذ على تعريف ابن السبكي (ت٧٧١).

وقوله: (فيسمى مُعْضَلاً ومنقطعاً) وجه تسمية المُعْضل بالمنقطع: أن المُعْضل منقطع بالمعنى العام، فيسمى المُعْضل منقطعاً؛ لأن كل معضل منقطع دون العكس.

٣ ـ التفتازاني (ت٧٩٣).

قال: «وإن ترك واسطةً واحدةً بين الراويين فمنقطعٌ، وإن ترك واسطةً فوق الواحد فمعضلٌ بفتح الضاد»[(٤)]، فالمُعْضل عنده: ما سقط منه أكثر من راوٍ، ويؤخذ عليه: عدم تقييده السقط بالتوالي.

٤ ـ ابن أمير الحاج (ت٨٧٩).

قال: «وهو ما سقط من إسناده اثنان فصاعداً من موضع واحد»[(٥)]، ومثلُه

---

(١) انظر: الإبهاج (٢/٣٣٩).
(٢) انظر: البحر المحيط (٤/٤٠٣).
(٣) نهاية السول (٢/٧٢١).
(٤) التلويح (٢/٨).
(٥) التقرير والتحبير (٢/٢٨٨).

تعريف أمير بادشاه (ت٩٧٢)[1]، وهو تعريف موافق لما استقر عليه المصطلح عند المحدثين.

٥ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

قال: «فلو قاله تابع التابعي، أو سقط بين الراويين أكثر من واحد فمعضَل»[2]؛ أي: ما رواه تابع التابعي عن النبي ﷺ مباشرة فهو معضل؛ لأنه يكون قد سقط منه الصحابي والتابعي، لكن الزركشي (ت٧٩٤) سبق وأن قيَّد كلام ابن السبكي بأنه ما كان على التوالي.

والخلاصة:

١ ـ أول ورود لمصطلح (المعضَل) كان عند الإمام علي بن عبد الله المديني (ت٢٣٤) فيما نقله عنه الحاكم (ت٤٠٥).

٢ ـ وأول من استعمل مصطلح المعضَل في سند بعينه؛ بمعنى سقوط راويين من السند على التوالي هو الإمام المحدث أبو داوود (ت٢٧٥)، كما هو في إحدى نسخ السنن.

وقد استقرَّ هذا المعنى لمصطلح المعضل عند المحدثين والأصوليين.

٣ ـ صار النص على التوالي من صلب التعريف بالمعضل عند ابن حجر، وبه يستقر تعريف المعضل عند المحدثين.



---

(١) تيسير التحرير (٣/١٠٢).

(٢) التحبير (٥/٢١٣٩).



المبحث التاسع

المدلَّـــس

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المُدَلَّس: اسم مفعول من التدليس.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الدالُ واللام والسين أصلٌ يدلُّ على سَتْرٍ وظُلمَة، فالدَّلَسُ: دَلَسُ الظلامِ، ومنه قولهم: لا يدالِسُ؛ أي: لا يخادِع، ومنه التدليس في البَيع، وهو أنْ يَبيعه مِن غير إبانة عن عَيْبِه، فكأنه خادَعَه وأتاه به في ظلام.

وأصل آخر يدلُّ على القلَّة، يقول العرَب: تدَلَّسْتُ الطَّعامَ، إذا أخذْتَ منه قليلاً قليلاً، وأصلُ ذلك مِن الأدْلاسِ، وهي مِن النَّبَاتِ رِبَبٌ تُورِقُ في آخرِ الصَّيف، يقولون: تَدَلَّسَ المالُ، إذا وقعَ بالأدْلاس»[١].

وما نحن بصدده من الأصل الأول، ومنه أُخِذ التدليسُ في الإسناد[٢]؛ لاشتراكهما في الخفاء؛ لأن الراوي لم يسمِّ من حدثه وأوهم سماعه للحديث ممن لم يحدثه[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

بدأ استعمال مصطلح (التدليس) في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، ومن ذلك:

قول عوف الأعرابي (ت١٤٧): «التدليس أخو الكذب»[٤]، وقول مِسْعَر بن كِدام الهلالي (ت١٥٥): «التدليس مِنْ دناءة الأخلاق»[٥]، وتكرَّر ذِكْرُ التدليس

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (دلس)، (٢/٢٩٦).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، (١٢/٢٥٣).

(٣) انظر: نزهة النظر، لابن حجر (ص٦٥)، وكشف الأسرار، للبخاري (٣/٧٠).

(٤) المرجع السابق نفس الموضع.

(٥) الكامل، لابن عدي (١/١٠٧).

واشتهر عند الإمام شعبة بن الحجاج (ت١٦٠) وكان له موقف متشدد من التدليس وكلمات شهيرة، منها قوله: «**التدليس في الحديث أشدُّ من الزنا، ولأَنْ أسقط من السماء أَحَبُّ إِليَّ مِن أنْ أُدَلِّس**»؛ وقوله: «التدليس أخو الكذب»[١].

وورد أيضاً ذكر التدليس عن غيرهم من الأئمة ممن جاء بعدهم، ومنهم:

ـ حماد بن زيد (ت١٧٩)، حيث قال: «**المدلِّس** متشبِّع بما لم يُعط»[٢].

ـ وعبد الوارث بن سعيد (ت١٨٠) إذ يقول: «**التدليس** ذلّ»[٣].

ـ وعبد الله بن المبارك (ت١٨١)، حيث ذُكِر له رجل ممن كان يدلس، فقال فيه قولاً شديداً ثم أنشد فيه:

دلَّس للناس أحاديثَه ... والله لا يَقْبَلُ تدليساً[٤]

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عرفنا أن مصطلح (التدليس) نشأ في القرن الثاني، وأول ذكر له وقفنا عليه كان عند عوف الأعرابي (ت١٤٧)، واشتهر على لسان الإمام شعبة (ت١٦٠).

وقد تطرَّق لمصطلح التدليس الإمام الشافعي (ت٢٠٤) في كتابه «الرسالة»، وفسَّره أيضاً، فذكر أنَّ مِنْ شروط قبول الخبر أن يكون راويه: «بَرِيّاً مِنْ أنْ يكونَ **مُدَلِّساً**، يُحَدِّثُ عمَّن لقي ما لم يسمعْ منه»[٥].

وهذا أقدم بيان لمعنى التدليس ـ وقفت عليه ـ وهو بيان لنوع من أنواع التدليس عند المحدثين.

وقد اعتبر الإمام الشافعي اللُّقيا للحكم بالتدليس؛ إذ إن التدليس عند المحدثين أنواع عدة، وكلام الإمام واضح فيه أنه يرى أن التدليس: رواية الراوي عمن لقيه ما لم يسمعه منه.

وورد أيضاً عن الإمام أحمد (ت٢٤١) تفسير التدليس بأنه: «أن يوهم (الراوي) أنه سمع من إنسان عاصره ولم يسمع منه، وإنما سمع عن رجل عنه، فيقول: قال فلان، وروى فلان».

---

(١) الكفاية (٢/١٤١).

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص٣٥٤).

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص٣٤٥).

(٤) المرجع السابق (ص٣٥٥).

(٥) الرسالة (ص٣٦٩).

حيث ذكر المجد ابن تيمية (ت٦٥٢) أن الإمام أحمد نصَّ على ذلك[1].

وهنا اعتبر الإمامُ أحمد المعاصرةَ دون اللُّقي، وإيهامَ الراوي السماع من المروي عنه.

ولعلَّ التفسيرين السابقين أثَّرَا على تفسيرات بعض أهل العلم، فإنَّا نجد من يشترط اللُّقيا، ومنهم من يكتفي بالمعاصرة، سواء بشرط إيهام السماع أو عدمه.

وقد جمع ابن الصلاح (ت٦٤٣) بين تفسيرَي الإمامين الشافعي وأحمد للتدليس، وسماه تدليس الإسناد، وأضاف نوعاً آخر للتدليس، فقال: «التَّدليس قسمان:

أحدهما: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه، ثم قد يكون بينهما واحدٌ وقد يكون أكثر.

القسم الثاني: تدليس الشيوخ، وهو: أن يرويَ عن شيخ حديثاً سمعه منه، فيسميه أو يكنيه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف»[2].

إذن التدليس فيه إيهام بالسماع عن راوٍ لقيه المدلس أو سمع منه أو عاصره.

وهناك نوع من التدليس يسمى: تدليس المتن، وقد أشار له بعض المحدثين والأصوليين، والمقصود به المُدْرَج، وسيأتي الحديث عنه بإذن الله[3].

ولكن جمعاً من المحدثين يفرق بين التدليس والإرسال، بأن الإرسال رواية الراوي عمَّن لم يسمع منه ولكنه عاصره، وأما في التدليس فقد سمع منه، فروايته عنه ما لم يسمع منه؛ كأنها إيهام بسماعه، فلذلك سمي تدليساً[4].

وما سبق يوضح التدليس عند المحدثين، أما التدليس عند الأصوليين فممن تناوله بالتعريف والبيان:

١ ـ الجصاص (ت٣٧٠).

فقد عرَّف التَّدْلِيس بقوله: «أن يروي عن آخر لقيه، ويوهم السامع منه أنه

---

(١) المسودة (ص٢٧٦).
(٢) علوم الحديث (ص٧٣ ـ ٧٤).
(٣) انظر: (ص٥٦٧) من هذا البحث.
(٤) انظر: بيان الوهم والإيهام، لابن القطان (٥/٤٩٣)، وفتح المغيث (١/٣١٣)، وتدريب الراوي (١/٢٥٦).

سماعٌ، ولا يكون قد سمعه منه، وإنما سمعه من غيره، فيقول: قال فلانٌ، وذكر فلانٌ، ونحو ذلك»[١].

فقصَر مفهوم التدليس على تدليس الإسناد؛ بل على صورة منه.

٢ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

قال: «فصلٌ في التدليس: إذا روى الرَّاوِي الخَبَر عن رجل يعرف باسم، فلم يذكره بذلك الاسم، وذكره باسم لا يعرف به»[٢].

فَقَصَر مفهومَ التدليس على تدليس الشيوخ، وهذا نوع من أنواع التدليس، وترَك الأهم منه وهو تدليس الإسناد.

وتابعه **الرازي** (ت٦٠٦)[٣].

٣ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

قال: «وصورته: أن ينقل عمَّن لم يسمع منه، يوهم أنه قد سمع منه، مثل أن يكون عاصر الزهري، ولم يسمع منه، لكنه سمع عن رجل عنه، فأتى بلفظ يوهم أنه سمعه من الزهري. . . كذلك إذا سمع الخبر من رجل معروف بعلامة مشهورة، فعدل عنها إلى غيرها من أسمائه، مثل أن يكون مشهوراً بكنية، فيروي عنه باسمه، أو كان مشهوراً باسمه، فيروي عنه بالكنية، حتى لا يعلم من الرجل»[٤].

فتابع الإمام أحمد (ت٢٤١) في الاكتفاء بالمعاصرة مع إيهام السماع، وذكر تدليس الشيوخ.

وتابعه في ذلك الشيرازي (٤٧٦)[٥]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[٦]، وابن عقيل (ت٥١٣)[٧].

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

قال: «والتدليس فيه ـ أي: الإسناد ـ: أن يطلقه الراوي عمن عاصره ولم يسمع منه، وهو مثل أن تقول: حدث فلان، أو عن فلان أنه أخبر أو قال، ولا

(١) الفصول (٣/ ١٨٩).
(٢) المعتمد (٢/ ٦٤٠).
(٣) انظر: المحصول (٤/ ٤٦٦).
(٤) العدة (٣/ ٩٥٥ ـ ٩٥٧).
(٥) انظر: اللمع (ص١٦٣).
(٦) انظر: التمهيد (٣/ ١٢٤).
(٧) انظر: الواضح (٥/ ٣٣).

يقول: أخبرني أو حدثني أو سمعته يقول»[1]، فالتدليس عنده رواية الراوي عمن عاصره ولم يسمع منه.

٥ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

فسَّره بقوله: «ذلك أن تقول: حدثني فلانٌ عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنةً... ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي ولو يسمه ولم ينسبه»[2]، ولكن العنعنة ليست في كل حال تدليساً، فقد عرَّفها أهل الحديث بأنها: مصدرُ عنعنَ الحديثَ إذا رواه بلفظِ: عَنْ، مِنْ غيرِ بيانٍ للتحديثِ والإخبارِ والسماعِ[3]. وهي مرتع خصب للمدلسين، لكنه مغاير لمفهوم التدليس.

وبيَّن البخاري (ت٧٣٠) شارحُ أصول البزدوي كلام البزدوي فصاغ كلامه بأن التدليس: «كتمان انقطاع أو خلل في إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة»[4].

٦ ـ السرخسي (ت٤٨٣).

قال: «التَّدْلِيس، وهو أن يقول: قال فلان كذا، لمن لقيَه ولكن لم يسمع منه، فيوهم السامعين أنه قد سمع ذلك منه»[5].

فالتدليس عنده: رواية الراوي عمن لقيه ولم يسمع منه، مع الإيهام بالسماع.

٧ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

قال: «التدليس هو ترك اسم من يروي عنه، وطيُّ اسمِه، وذِكْرُ اسم من يروي عنه شيخُه»[6]، وهذا تدليس الإسناد؛ لأنه يروي عمَّن لم يسمع منه، وسواء عاصره أم لم يعاصره.

٨ ـ الآمدي (ت٦٣١).

وقال: «وذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلاً، ولكنه روى عمن لقيه قولاً

---

(١) الكافية (ص٣٧).

(٢) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٣/ ٧٠ ـ ٧١).

(٣) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي (١/ ٢١٩).

(٤) كشف الأسرار (٣/ ٧٠). (٥) أصول السرخسي (١/ ٣٨٠).

(٦) قواطع الأدلة (٢/ ٣٠٦).

يوهم أنه لقيه، وكقوله: حدثنا فلانٌ وراء النهر، موهماً أنه يريد جيحان، وإنما يشير به إلى نهر عيسى[١] مثلاً»[٢]، فالتدليس عنده رواية الراوي عمَّن لم يعاصره ما لم يسمع منه، ومثَّل لتدليس البلدان وهو نوع من أنواع تدليس الشيوخ.

٩ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

ذكر أن للتدليس أحوالاً:

أحدها: أن يكون في إبدال الأسماء بغيرها.

ثانيها: أن يسميه بتسمية غير مشهورة.

ثالثها: أن يكون التدليس في اطراح اسم الراوي الأقرب، وإضافة الحديث إلى من هو أبعد منه[٣].

والأوَّلان من صور تدليس الشيوخ، والثالث هو تدليس الإسناد.

١٠ ـ الكمال بن الهمام (٨٦١).

قال هو: «إيهامُ الرِّواية عن المعاصرِ الأعلى، أو وصفُ شيخِه بِمتعدِّد لإيهامِ العلوِّ والكثرة»[٤]، فالصورة الأولى من تدليس الإسناد، والثانية من تدليس الشيوخ.

١١ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

ذكر صوراً للتدليس، استفادها من ابن الصلاح (ت٦٤٣)، والآمدي (ت٦٣١)، والنووي (ت٦٧٦)، فقال:

«**الأولى**: تدليس الشيوخ، قال: وهو أن يُسمِّي شيخه في رِوايته باسم له غيرِ مشهور من كنية، أو لقب، أو اسم، وأن يُسمِّي شيخه باسم شيخ آخر لا يمكن أن يكون رواه عنه.

الثانية: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عمَّن لقيه أو عاصره ما لم يسمعه منه موهِماً سَمَاعه منه، قائلاً: قال فلان؛ أو عن فلان. ونحوه، وربما لم يُسْقط شيخه وأسقط غيره[٥].

---

(١) نهر في غرب بغداد، منسوب لعيسى بن علي بن عبد الله بن العباس. انظر: معجم البلدان (٤/ ٣٦١)، ومراصد الاطلاع لصفي الدين الحنبلي (٣/ ١٤٠٤).

(٢) الإحكام، للآمدي (٢/ ١٠٩٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٤/ ٣١٠).

(٤) التحرير بشرحه التقرير والتحبير (٢/ ٣٣٧).

(٥) قوله: وأسقط غيره؛ أي: شيخ شيخه، أو من هو أعلى منه. انظر: تدريب الراوي (١/ ٢٥٧).

الثالثة: أن يأتي في التَّحديث بِلفظٍ يُوهِم أمراً لا قَدْحَ في إيهامه، كقوله: حدثنا وراء النَّهر، موهماً نهر جيحون، وهو نهر عيسى ببغداد»[(١)].

والخلاصة:

١ ـ ظهر مصطلح (التدليس) عند عوف الأعرابي (ت١٤٧)، واشتهر على لسان الإمام شعبة (ت١٦٠).

٢ ـ أن التدليس له عدة صور عند المحدثين، وتحديدها مما اختلفوا فيه، غير أن رواية الراوي عمن لقيه ما لم يسمع منه؛ هي من صور التدليس التي لا يُختلف في إطلاقها عليه، وأغلب الأصوليين عرفوا التدليس أو صوَّروه ببعض صوره، والظاهر أن ذلك ليس جارياً مَجرى الحصر منهم، وإنما على سبيل التمثيل، وكان قصدُهم بيانَ أن الإيهام أو الإبهام في السند له صور[(٢)].

وعلى هذا: فحينما يطلق الأصوليون عباراتٍ في ردِّ الإسناد المُدَلَّس، أو ردِّ رواية المحدِّث الذي عُرف عنه التدليس؛ لا بد أن يحمل ذلك على أنواع وصور للتدليس بعينها، لا كل صورة سماها المحدثون تدليساً، فهناك من صور التدليس ما هو من باب الإغراب أو هو من قبيل التزيُّد والاستكثار مثلاً، ولا يؤثر على صحة السند ولا على عدالة الراوي، فهو صدق في نفسه، كقول المحدث: حدثنا وراء النَّهر، موهماً نهر جيحون، وهو نهر عيسى ببغداد.

ويمكن ضبط التدليس الذي يخلُّ بالسند: بأنه كل إبهام في السند يُخفي عيباً من عيوبه، فيطمس الانقطاع ويوهم الاتصال، أو يبهم أحد رجال السند المجروحين.



---

(١) التدليس بالنظر للرواي المدلَّس عنه إبهام؛ لأنه تعمية للراوي في تدليس الشيوخ، وبالنظر للراوي المدلِّس إيهام؛ لأنه يُسقط أحد رواة السند كما في تدليس الإسناد. والله أعلم.

(٢) التحبير شرح التحرير (٤/ ١٩٧٠).

المبحث العاشر

المـــدرج

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المُدْرَج: اسم مفعول من أدرَجَ يَدْرُجُ، ومصدره: الدَّرْج.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الدال والراء والجيم أصلٌ واحدٌ يدلُّ على مُضِيّ الشيءِ والمضيّ في الشيءِ. مِن ذلك قولهم: دَرَجَ الشيءُ، إذا مَضى لسبيله، ورَجَعَ فُلانٌ أدْراجَه، إذا رَجَعَ في الطريق الذي جاء منه، ودَرَجَ الصبي إذا مشى مِشْيته»[1].

والدَّرْجُ بِالفتح: الذي يُكتب فيه، ويُحرَّك، يقال: أنفَذْتُه في دَرْجِ الكتابِ؛ أي: في طَيِّه، وجَعلَه في دَرْجِه[2].

ودَرَج الشيء في الشيء يدرُجُهُ دَرْجاً، وأدرجه: طواه وأدْخلهُ[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من استعمل هذا المصطلح فيما وقفت عليه هو الإمامُ **علي بن المديني** (ت٢٣٤)، فهو يقول عن الحديث المروي عن النبي ﷺ: **«مَنزِلُنا غَداً إنْ شاء الله بِالخِيفِ عند الضُّحى»**: «إلا أن معْمراً **أدرجه** في حديث عليّ بن حسينٍ عن عمرِو بن عثمان عن أسامة بن زيد (وهَل تَرَكَ لِي عُقَيْلٌ مَنْزِلاً؟) **فأَدْرَجَ** الكلامَ فيه[4]»[5].

ومراد ابن المديني: أن الزهري له حديثان محفوظان:

أحدهما: من طريق أبي هريرة ﷺ، وهو الذي فيه **«مَنْزِلنا غداً إنْ شاء الله بالخيف عند الضُّحى»**.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (دَرَجَ)، (٢/ ٢٧٥).
(٢) تاج العروس، مادة: (دَرَجَ)، (٥/ ٥٥٦).
(٣) المحكم والمحيط الأعظم، مادة: (د ر ج)، (٧/ ٣١٩).
(٤) أي: في حديث أسامة بن زيد.
(٥) العلل، لابن المديني (ص٧٧).

والثاني: من طريق أسامة بن زيد ﷺ، وهو: (وهل ترك لي عُقَيلٌ مَنْزلاً؟).

فروى معمر بن راشد عن الزهري بالإسناد الذي فيه أسامة بن زيد ﷺ، ولكن أدخل عليه اللفظ الذي من طريق أبي هريرة ﷺ، ويكون معمر بذلك أدرج حديث أبي هريرة في حديث أسامة وَهْماً منه، والله أعلم.

المطلب الأول: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استمر استعمال مصطلح (المدرج) لا سيما عند المحدثين، ومنهم **الإمام البخاري** (ت٢٥٦) فقال: «وكأنَّ حديث يونس عن الزهرِي **مُدْرَجٌ**، وكلُّ شيء عن ابن وهب **مُدْرَجٌ** فليس بصحيح»[(١)].

وشرح **الحاكم** (ت٤٠٥) معناه فقال: «إذا قلتَ: هذا مُدْرَجٌ في الحديث مِن كلامِ عبد الله بن مسعود، فإنَّ سنده عن رسول الله ﷺ يَنقضي بِانقضاء التشهد، وذلك أنَ عبد الله بن مسعود ﷺ لما روى الحديثَ الذي علَّمه فيه النبيُّ ﷺ التشهدَ قال: (فإذا قلت هذا فقد قَضَيْتَ صلاتك، إنْ شئتَ أنْ تَقُوم فقُم، وإن شئتَ أن تقعُد فاقعُد)»[(٢)].

وقد ألَّف الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) فيه مؤلَّفاً، وسماه: «الفَصْل للوصل **المدرج في النقل**»[(٣)].

وقال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢): «**المُدْرَج**، وهو ألفاظ تقع مع بعض الرواة مُتَّصلةً بِلَفْظ الرسول ﷺ، ويكون ظاهرُها أنَّها من لفظه، فيدلُّ دليلٌ على أنه من لفظ الرَّاوي»[(٤)].

وقال الذهبي (ت٧٤٨): «**المُدْرَج**: ألفاظٌ تقعُ من بعض الرواة متصلةً بالمَتْن، لا يبِينُ للسامع إلا أنها من صُلبِ الحديث، ويَدلُّ دليلٌ على أنها من لفظِ راوٍ، بأن يأتي الحديثُ مِن بعض الطرق بعبارةٍ تَفصِل هذا من هذا»[(٥)].

ومن أسماء المدرج: تَدْلِيسُ المَتْنِ، وقلَّ من يذكره بهذا الاسم من أهل الحديث[(٦)]، ولكنها تسمية شائعة عند الأصوليين كما سيظهر.

---

(١) العلل الكبير، للترمذي (١/ ٢٠٩). (٢) معرفة علوم الحديث (ص٢٠٨).
(٣) مطبوع في مجلدين، بتحقيق فضيلة الشيخ د.محمد بن مطر الزهراني ﷺ.
(٤) الاقتراح (ص٢٢٤). (٥) الموقظة (ص٥٤).
(٦) فتح المغيث (١/ ٣٤١).

وقد ورد مصطلح (الإدراج) في بعض كتب الأصول، وسماه بعض الأصوليين تدليس المتن، ومن يفْعله: مدلِّس المتون.

فمن المعلوم أن من أنواع التدليس: تدليس المتون، ويُقصد به الإدراج.

قال السمعاني (ت٤٨٩): «وأما من يدلِّس في المتون فهذا مُطَّرَح الحديث مجروح العدالة»[1]، ويقصد من يزيد في المتن عمداً.

وممن تطرَّق له من الأصوليين:

١ ـ أبو منصور البغدادي (ت٤٢٩).

فقال: «**التدليس في** المتن هو الذي يسميه أصحاب الحديث بالمدرج، وهو أن يُدرَج في كلام النبي ﷺ كلامٌ غيره، فيظن السامع أن الجميع من كلام النبي ﷺ»[2].

٢ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

ذكر أن مدلِّس المتون مجروح.

فسمى المدرجَ: مدلِّسَ المتون[3]، وهذا يقيِّد بتعمُّد المدرج لذلك.

٣ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

قال: «فالراوي للحديث إذا أَدخل فيه شيئاً من كلامه، أولاً أو آخراً أو وسطاً، على وجه يُوهِم أنه من جملة الحديث الذي رواهُ فهو **المدرَج**، ويُسمى هذا **تَدْلِيس المُتُون**»[4].

٤ ـ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦).

عرَّف بمصطلح (مدلِّس المتون) الذي ذكره ابنُ السبكي (ت٧٧١) بقوله: «وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان»[5].

٥ ـ الشوكاني (ت١٢٥٠).

قال: «أما التدليس في المتن فهو أن يزيد في كلام رسول الله ﷺ كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله ﷺ»[6].

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٣٢٣).
(٢) البحر المحيط (٤/ ٣١٠).
(٣) انظر: جمع الجوامع (ص٧٢).
(٤) التحبير (٤/ ١٩٦٧).
(٥) غاية الوصول (ص١٠٤).
(٦) إرشاد الفحول (١/ ٢٨٥).

ومما سبق يتجلى عدم دقة ما ذكره العطار (ت١٢٥٠)[1] من أن تَدْلِيسَ المُتُونِ هو المسمى عند المحدثين: زيادة الثقة.

فالمصطلحان وإن اشتركًا في الزيادة على الحديث، إلا أن هناك فرقاً بين المصطلحين فيما ظهر لي من جهتين:

١ ـ أن المدرج روايةٌ لم تُرْو ـ ابتداءً ـ على أنها من كلام رسول الله ﷺ؛ بل نقلها الناقلون عن أحد الرواة على أنها من كلام النبي ﷺ، في حين أنها ليست كذلك، بعكس زيادة الثقة التي رواها راويها وهو ينسبها للنبي ﷺ.

٢ ـ أن المدرج لا يلزم التفرد في روايته؛ بل الأغلب عدم تفرد الراوي بذلك، بعكس زيادة الثقة، فالغالب هو تفرد الراوي أو وَهْمُه بروايته لزيادةٍ ما؛ لم يروِها بقية الرواة، وهذا هو الكاشف لزيادته، والله أعلم.

والخلاصة:

١ ـ أول من استعمل هذا المصطلح: الإمامُ علي بن المديني (ت٢٣٤).

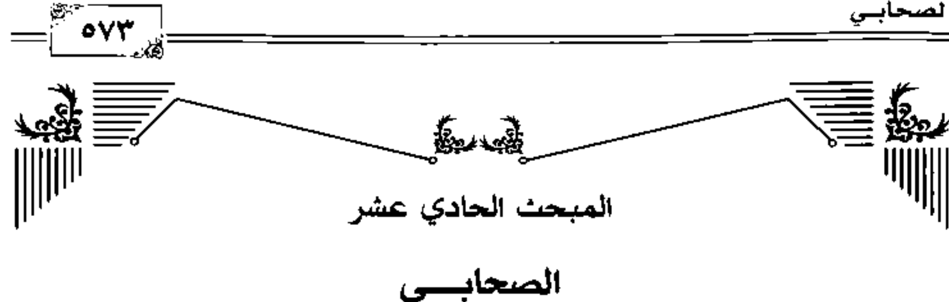
٢ ـ يسميه الأصوليون: تدليس المتن، والحقيقة أنه صورة من صور المدرج، ولكنه أشهرها.

٣ ـ غالباً ما يكتفي الأصوليون ببعض صور الإدراج، ويحرصون على استعمال مصطلح تدليس المتن.

٤ ـ تدليس المتن عند المحدثين والأصوليين بمعنى واحد.



(١) انظر: حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/١٩٦).



المبحث الحادي عشر

الصحابـــي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الصاد والحاء والباء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على مقارنة شيء ومقاربته، مِن ذلك الصاحبُ، والجَمع: الصَّحْبُ، كما يقال: راكبٌ ورَكْبٌ، ومن البابِ: أصحَبَ فلانٌ إذا انْقاد، وأصحَبَ الرَّجلُ إذا بَلَغَ ابْنُهُ، وكلُّ شيء لازَمَ[١] شيئاً فقد استصحبَه، ويقال للأدِيمِ إذا تُرِك عليه شَعَرُه: مُصْحَب، ويقال: أصحَب الماءُ، إذا علاه الطُّحْلَبُ»[٢].

والصحابة بالفتح: الأصحابُ، وهو في الأصل مصدرٌ وجمعٌ، وجَمْعُ الأصحاب أصاحيبُ، وأما الصُّحْبَةُ والصَّحْبُ فاسمان للجمع، ويقال: صاحبٌ وأصحابٌ، كما يقال: شاهد وأشهاد، وناصِر وأنصار، ومَن قال: صاحبٌ وصُحْبَة فهو كقولك: فارِهٌ وفُرْهَة، وغُلامٌ رَائِقٌ والجمع رُوقة[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

تعود نشأة مصطلح (الصحابي) إلى وروده في السُّنَّة النبوية.

ومن ذلك: أنَّ رسول الله ﷺ أتى المَقْبُرَة، فقال: **«السلام عليكم دَارَ قومٍ مُؤمنين، وإنَّا إنْ شاء الله بِكم لاحقون، وددْتُ أنَّا قد رأينا إخواننا»**، قالوا: أوَ لسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: **«أنتم أصحابي، وإخوانُنا الذين لم يأتوا بَعْدُ»**[٤].

---

(١) كُتبت: (لازم)، فيما وقفت عليه من طبْعات كتاب مقاييس اللغة، لابن فارس، وهو سبق قلم أو تصحيف، والصواب ما أثبت.
(٢) مقاييس اللغة، مادة: (صَحِبَ)، (٣/ ٣٣٥).
(٣) لسان العرب، مادة: (صَحِبَ)، (١/ ٥٢٠) ـ باختصار ـ.
(٤) أخرجه مسلم، رقم (٦٠٧).

وعن عائشة ﵂ أنها قالت: سَهِرَ رسول الله ﷺ مَقْدَمَهُ المدينةَ لَيلَةً، فقال: «**لَيْتَ رجُلاً صالحاً مِن أصحابي يحرُسُني الليلةَ..**»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمل الصحابة مادة هذا المصطلح، **فمن ذلك**:

قول ابن مسعود ﵁: «من كان مُسْتَنّاً فليستنَّ بمن قد مات، أولئك **أصحاب** محمد ﷺ، كانوا خير هذه الأمة، أبرَّها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلَّها تكلفاً»[٢].

وقول ابن عبَّاسٍ ﵄: «وكان **صحابةُ** رسول الله ﷺ يَتَّبِعون الأحدثَ فالأحدَثَ مِن أمْرِه»[٣].

ومن استعمالات التابعين قول عطاء بن يَسَار (ت٩٤): «إن رجلَينِ من أصحاب رسول الله ﷺ...» وذكر قصة[٤].

والاستعمال الشائع عند الصحابة والتابعين هو: أصحاب أو صحابة رسول الله ﷺ، ولم أقف على استعمال مصطلح الصحابي عندهم، وليس لذلك دلالة معينة.

وقد اختلف العلماء مبكراً في مدلول مصطلح (الصحابي) وعلى من يُطلَق عليه اسم الصحابي، ويمكن تلخيص ذلك على النحو التالي:

الفريق الأول: يرى تعميم اسم الصحبة اللغوي، فيطلق اسم الصحابي على كلِّ من صحب النبي ﷺ، قليلة كانت الصحبة أو كثيرة؛ بل وعلى كلِّ من رآه في حياته، مسلماً ومات على ذلك.

وهذا مذهب جمهور المحدثين والأصوليين.

وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١): «كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة، أو رآه فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صَحِبه»[٥].

ويقول البخاري (ت٢٥٦): «ومَنْ صَحِبَ النبي ﷺ أو رآهُ مِن المسلمين فهو

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٨٠٤). ومسلم، رقم (٦٣٨٣).
(٢) شرح السُّنَّة، للبغوي (١/ ٢١٤).
(٣) أخرجه مسلم، رقم (١١١٣).
(٤) أخرجه أبو داود، رقم (٣٣٩).
(٥) العدة (٣/ ٩٨٨)، وانظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (٩/ ٤٦٦٩).

مِن أصحابه»[1].

وقال ابن الصلاح (ت٦٤٣): «فالمعروفُ مِن طرِيقةِ أهلِ الحديث أنَّ كلَّ مُسلم رأى رسول الله ﷺ فهو مِن الصحابة»[2].

وقال ابن كثير (ت٧٧٤) مُعَرِّفاً الصحابي: «هو من رأى رسول الله ﷺ في حال إسلام الرائي وإن لم تطل صحبتُه، وإن لم يروِ عنه شيئاً، هذا قول جمهور العلماء سلفاً وخلفاً»[3].

وهو قول ابن فورك (ت٤٠٦)[4]، وابن حزم (ت٤٥٦)[5]، وأبي يعلى (ت٤٥٨)[6]، وأبي الخطاب (ت٥١٠)[7]، وابن عقيل (ت٥١٣)[8]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[9]، والآمدي (ت٦٣١)[10]، وابن الحاجب (ت٦٤٦)[11]، والصفي الهندي (ت٧١٥)[12]، والطوفي (ت٧١٦)[13]، والبغدادي (ت٧٣٩)[14]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[15]، والإسنوي (ت٧٧٢)[16]، والبابرتي (ت٧٨٦)[17]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[18]، والمرداوي (ت٨٨٥)[19].

الفريق الثاني: يقيِّد ذلك، ويقصره عن مجرد الصحبة أو الرؤية، ويرون أن الصحابي إنما يُسمى به من طالت صحبته للنبي ﷺ أو أخذ عنه العلم، واختصَّ به اختصاص المصحوب بالصاحب، ونحو ذلك من القيود.

وهو قول الباقلاني (ت٤٠٣)[20]، وأبي عبد الله الصيمري (ت٤٣٦)[21]، وأبي

---

(١) صحيح البخاري (٣/ ١٣٣٣).
(٢) علوم الحديث (ص٢٩٣).
(٣) الباعث الحثيث (٢/ ٤٩١).
(٤) انظر: الحدود (ص١٥١).
(٥) انظر: الإحكام، لابن حزم (٥/ ٨٩).
(٦) انظر: العدة (٣/ ٩٨٧ ـ ٩٨٨).
(٧) انظر: التمهيد (٣/ ١٧٢).
(٨) انظر: الواضح (٥/ ٥٩).
(٩) انظر: روضة الناظر (١/ ٣٤٦).
(١٠) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١٠٩٦).
(١١) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٥٩٩).
(١٢) انظر: الفائق (٣/ ٤٣٣).
(١٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ١٨٥).
(١٤) انظر: قواعد الأصول (ص٤٤).
(١٥) انظر: أصول الفقه (٢/ ٥٧٨).
(١٦) انظر: زوائد الأصول (ص٣٢٨)، ونهاية السول (٢/ ٧٠٩).
(١٧) انظر: التقرير (٤/ ٢٤٦).
(١٨) انظر: حدود أصول الفقه (ص٩٧).
(١٩) انظر: التحبير (٤/ ١٩٩٦).
(٢٠) نقله الخطيب البغدادي عنه في الكفاية (١/ ١٧٩)، وانظر: التلخيص (٢/ ٤١٤).
(٢١) انظر: البحر المحيط (٤/ ٣٠٢).

الحسين البصري (ت٤٣٦)[١]، والجويني (ت٤٧٨)[٢]، والغزالي (ت٥٠٥)[٣].

ونسبه عدد من الأصوليين للأصوليين أو لجمهورهم، كالسمعاني (ت٤٨٩)[٤]، والبخاري (ت٧٣٠)[٥]، والكمال بن الهمام (ت٨٦١)[٦]، ومحب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩)[٧].

وهناك أقوال أخر نعرض عنها لشذوذها أو لعدم معرفة قائلها[٨].

ومما سبق يتبيَّن أن ما يتداوله بعض الباحثين من أن الصحابي عند الأصوليين أو جمهورهم هو من طالت صحبته للنبي ﷺ أو أخذ عنه العلم، واختصَّ به اختصاص المصحوب بالصاحب غير دقيق.

الخلاصة:

١ ـ وردت مادة مصطلح (الصحابي) في السُّنَّة النبوية بمعناها الاصطلاحي.

٢ ـ استعمله الصحابة ﷺ والتابعون.

٣ ـ استعمل المحدثون والأصوليون مصطلح الصحابي، واختلفوا في معناه.

٤ ـ المعنى الذي اختاره المحدثون هو أن الصحابي كلُّ من رأى النبي ﷺ مسلماً ومات على ذلك.

٥ ـ اختلف الأصوليون فيما بينهم، وجمهورهم ـ كما يظهر ـ يذهب إلى ما ذهب إليه المحدثون، بخلاف المشهور عنهم المنسوب إليهم.

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٦٦٦ ـ ٦٦٧).
(٢) انظر: التلخيص (٢/٤١٤).
(٣) انظر: المستصفى (١/٣٠٩).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٢/٤٨٦ ـ ٤٨٩).
(٥) انظر: كشف الأسرار (٢/٣٨٤).
(٦) انظر: التحرير بشرحه تيسير التحرير (٣/٦٥ ـ ٦٦).
(٧) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/١٥٨).
(٨) ومن ذلك ما نُسب لسعيد بن المسيب من قَصْره الصحبةَ على من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين. كما في الكفاية (١/١٧٧ ـ ١٧٨).
ولكن لا تصح نسبته له، قال العراقي (ت٨٠٦): «ولا يصح هذا عن ابن المسيب، ففي الإسناد إليه محمد بن عمر الواقدي، ضعيف في الحديث». شرح التبصرة والتذكرة (٢/١٢٥).



المبحث الثاني عشر

التابعـــي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «التاء والباء والعَين أصلٌ واحدٌ لا يَشِذُّ عنه مِن البابِ شيءٌ، وهو التُّلُوُّ والقَفْوُ، يقال: تَبِعْتُ فُلاناً إذا تَلَوْتَهُ واتَّبَعْتَه، وأَتْبَعْتُه إذا لحِقْتَه، والأصل واحد»[(١)].

فسُمي التابعون بذلك؛ لأنهم تَلَو وتبعوا الصحابة في زمانهم.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

تعود نشأة مصطلح (التابعين) لما ورد في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ.

أما كتاب الله ففي قول الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وعن قتادة (ت١١٧) في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ قال: **التَّابِعُونَ**[(٢)].

وقال السُّدِّي (ت١٢٧): كانت الهجرة قبل أن تفتح مكة، فلما فتحت مكة كان من أسلم بعده ولحق بالنبي ﷺ **فهو تابع**[(٣)].

وأما السُّنَّة فقول النبي ﷺ: **«إنَّ خَيْرَ التابعين** رَجلٌ يقال له: أُويسٌ»[(٤)].

وعن مُجَاشِعِ بن مسعود ﷺ أنَّه أتى النبي ﷺ بِابن أخٍ له، يبايِعه على الهِجرة، فقال رسول الله ﷺ: **«لا؛ بل يُبَايِعُ على الإسلامِ، فإِنَّه لا هجْرةَ بَعْدَ الفَتْحِ، ويكون مِن التابعين بإحسان»**[(٥)].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (تَبِعَ)، (١/ ٣٦٢). (٢) تفسير ابن أبي حاتم (٦/ ١٨٦٩).
(٣) تفسير السمرقندي بحر العلوم (٢/ ٨٣). (٤) أخرجه مسلم، رقم (٦٦٥٥).
(٥) أخرجه أحمد في مسنده، (١٥٨٤٧، ١٥٨٤٩)، وصححه محققو المسند. (٢٥/ ١٧٦، ١٧٨).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

انتشر استعمال مصطلح (التابعي) لمن تبع الصحابة ﷺ، وشاع تسميتهم بالتابعين؛ حتى في مصنفات العلماء المتقدمين، وكان مدلوله عندهم واضحاً، ومن ذلك:

قول الحُمَيدي (ت٢١٩): «لقي ابنُ عُيَيْنَة ستةً وثمانين مِن **التابعين**»[١].

وقال الترمذي (ت٢٧٩): «وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ... وغير واحد من **التابعين**، منهم: الشعبي، وعطاءٌ، ومكحولٌ»[٢]، وقال ذلك في مواضع كثيرة[٣].

وقال أبو حاتم (٢٧٧) مفرِّقاً بين شخصين: «فأما عَمرو بن مسلم، **فهو تابعي**، سمع أبا هريرة، وسمع منه الزهري، وأما عُمر بن مسلم، فهو من أتباع التابعين، سمع سعيد بن المسيب، وروى عنه مالك»[٤].

وقد اختلف العلماء في تعريفهم، قال الزركشي (ت٧٩٤): «الخلاف في التابعي كالخلاف في الصحابي، هل هو الذي رأى صحابِياً أو الذي جالس صحابِياً؟ قولان، حكاهما النووي أول تهذيبه»[٥].

وممن عرَّف مصطلح التابعي من العلماء أو بيَّن معناه:

١ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

فقال: «هو من صحب الصحابي»[٦].

وبمثل تعريفه عرَّفه **الخطيب البغدادي** (ت٤٦٣)[٧] والصِّقِلِّي (ت٤٩٣)[٨].

فعلى هذا لا يُكتفى بمجرد اللقيّ[٩].

قال المرداوي (ت٨٨٥): «واشترط الخطيب البغدادي وجماعة في التابعين الصحبة، فلا يكتفي بمجرد الرؤية ولا اللقي، بخلاف الصحابة فإن لهم مزية على

---

(١) مسند الحميدي (٢/٣٠٥).
(٢) سنن الترمذي (١/١٣٣).
(٣) انظر مثلاً في السنن: (١/١٨٩، ٢١٠، ٢١٧، ٢٣٩، ٢٦٨).
(٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (٥/١٥٩).
(٥) البحر المحيط (٤/٣٠٧).
(٦) الحدود (ص١٥٢).
(٧) انظر: الكفاية (١/١١٨).
(٨) انظر: الحدود (ص١٨٢).
(٩) انظر: تدريب الراوي (٢/٦٩٩).

سائر الناس وشرفاً برؤيته ﷺ»[1].

٢ ـ ابن الصلاح (ت٦٤٣).

قال: «ومطلقه مخصوصٌ بالتابع بإحسان، ويقال للواحد منهم: **تابعٌ، وتابعي**، والاكتفاء في هذا بمجرد اللقاء والرؤية أقرب منه في الصحابي، نظراً إلى مقتضى اللفظين فيهما»[2].

٣ ـ النووي (ت٦٧٦).

قال: «قيل: هو من صحب الصحابي، وقيل: من لقيه، وهو الأظهر»[3].

٤ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

لما ذكر أن مجرد اجتماع الصحابي بالنبي ﷺ كافٍ لاتصافه بالصحبة؛ قال: «بخلاف التابعي مع الصحابي»[4]؛ أي: فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي؛ من غير إطالة للاجتماع به؛ نظراً للعرف في الصحبة[5].

٥ ـ التفتازاني (ت٧٩٣).

عرَّف التابعي بأنه: «من تبع الصحابة»[6].

٦ ـ الفتوحي (ت٩٧٢).

قال: «وتابعيٌّ مع صحابيٍّ كَهُو؛ أي: كالصحابيِّ (مَعَهُ)؛ أي: مع النبي ﷺ»[7]، فتكون الرؤية كافية على هذا.

٧ ـ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦).

قال: «يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعُه مؤمناً بالصحابي»[8].

---

(١) التحبير (٤/٢٠٠٦)، وانظر: فتح المغيث، للسخاوي (٤/٩٧).
(٢) علوم الحديث (ص٣٠٢).
(٣) تقريب النووي بشرحه تدريب الراوي (٢/٦٩٩ ـ ٧٠٠).
(٤) جمع الجوامع (ص٧٣).
(٥) شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار (٢/١٩٨).
(٦) حدود أصول الفقه (ص٩٧).
(٧) شرح الكوكب المنير (٢/٤٧٨).
(٨) غاية الوصول (ص١٠٤).

ومن خلال كتب التراجم يظهر بجلاءٍ أن هذا هو الراجح، فعلماء الحديث يكتفون بإطلاق اسم التابعي على من اجتمع بالصحابي، إلا أن التابعين درجات، فهناك كبار التابعين، وهناك أوساطهم، وهناك صغارهم، والله أعلم.

والخلاصة:

١ ـ ورد أصل المصطلح في الكتاب والسُّنَّة.

٢ ـ استعمله السلف في مصنفاتهم بمعناه المشهور، وهو: من اجتمع مؤمناً بالصحابي.

٣ ـ اختلف العلماء في معناه الدقيق كاختلافهم في مصطلح (الصحابي).





المبحث الثالث عشر

الجــرح

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الجَرْح: الجيمُ والراءُ والحاءُ أصلان:

أحدهما: الكَسْبُ، **والثاني**: شَقُّ الجِلد.

فمن الأول قولهم: اجْتَرَحَ، إذا عَمِلَ وكَسَبَ.

وأما الثاني، فمنه قولهم: جَرَحَه بِحَديدة جَرْحاً، والاسمُ الجُرْحُ»[1].

والمعنى المراد هنا هو الثاني.

والجَرْح: الفعلُ: جَرَحه يَجْرَحُه جَرْحاً: أَثَّرَ فيه بالسِّلاحِ، وجَرَّحَه: أكثر ذلك فيه، والاسمُ **الجُرْح**، بِالضَّمِّ، والجَمْعُ أَجْراح وجُرُوحٌ وجِراحٌ وقول النبي ﷺ: **«العَجْماءُ جَرْحُها جُبار»**[2]؛ فهو بِفتحِ الجيمِ لا غير على المصدرِ[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول ظهور فيما يبدو لهذا المصطلح كانت من مقولة للإمام عبد الله بن عَوْن (ت١٥٠) حيث قال: **«اسْتَجْرَحَتْ** هذه الأحاديثُ وكَثُرَتْ»[4]، قال أبو عبيد القاسم بن سَلَّام (ت٢٢٤): «يعني أنها كثيرة، وصحيحها قليل»[5].

وقال أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠): «وهو اسْتَفْعَل مِن جَرَح الشاهدَ إذا طَعن فيه ورَدَّ قوله، أراد أن الأحاديث كَثُرَتْ حتى أحوجت أهل العلم بها إلى جَرْحِ بعض

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (جرح)، (١/٤٥١).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٦٥١٤). ومسلم، رقم (٤٥٦٢).

(٣) تاج العروس، مادة: (جرح)، (٦/٣٣٧).

(٤) غريب الحديث، للقاسم بن سلام (٤/٤٧٨).

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

رواتها، وردُّ روايته»[١].

فالجرح للرواة هو القَدْحُ بهم. إما من حيث العدالة أو الضبط.

ومن هذا ما سمَّى ابن حبان (ت٣٥٤) كتابه المشهور: (المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين) واستعمل هذا المصطلح بكثرة في صحيحه. وما يزال العلماء يستعملونه بهذا المعنى في مصنفاتهم.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

يكاد يطبق العلماء على عدم تعريف مصطلح (الجرح) إلا النادر منهم، فقد اكتفوا بمعناه اللغوي.

أما من المحدِّثين فلم أقف إلا على تَعْريفٍ لأبي السعادات **ابن الأثير** (ت٦٠٦) فقال: «الجَرح: **وصْفٌ متى التحق بالراوي والشاهد سقط الاعتبار بقوله**»[٢].

واقتران الشهادة هنا بالرواية باعتبار أن الراوي والشاهد يُشترط فيهما العدالة، فمن رُدَّت شهادته رُدَّت روايته، إلا إن كان هذا الردُّ لعداوة أو قرابة ونحو ذلك.

ويُشكِل على هذا التَعْريف: أن جرح الراوي ليس كجرح الشاهد، فإنْ كان جرحُ الشاهد يوجِب ردَّ شهادته؛ فإنَّ جرحَ الراوي لا يوجبه، فقد يُجرح الراوي بما يقتضي تليين روايته، وقد تتقوى روايته بوجود قرينة مرجِّحة لجانب ضبطه لحديث معيَّن[٣].

وأما علماء الأصول فأول من وقفت على تَعْريف له في ذلك هو **الطوفي** (ت٧١٦)، فقد عرَّف الجرح بقوله: «**نِسبةُ ما يُردُّ لأجله القولُ إلى الشخص، مِن فِعْلِ معصيةٍ كبيرةٍ أو صغيرة، أو ارتكاب دنيئةٍ**»[٤]، ثم قال: «**وبالجملة: يُنسَبُ إليه ما يُخِلُّ بالعدالة التي هي شرْطُ قَبول الرواية**»[٥].

وقد أخذ **المرداوي** (ت٨٨٥)[٦] بتَعْريف الطوفي (ت٧١٦).

ويُشكِل على هذا التَعْريف ما أشكل على تَعْريف ابن الأثير، ويضاف إلى ذلك

---

(١) لسان العرب، مادة: (جرح)، (٢/ ٤٢٣). (٢) جامع الأصول (١/ ١٢٦).
(٣) ضوابط الجرح والتعديل، لفضيلة الشيخ د. عبد العزيز العبد اللطيف ﷺ (ص٢٣).
(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ١٦٢). (٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٦) التحبير شرح التحرير (٤/ ١٩٦٠).

أنه يَرِدُ عليه أن ما يُجرح به الراوي أعمُّ مما ذكر، فقد يكون عدْلاً في نفسه، لكن يجرح من جهة سوء حفظه ونحو ذلك، فهو تَعْريف غير جامع.

ثم نجد تَعْريفاً للجرح عند **صفي الدين البغدادي** (ت٧٣٩) قريباً من تَعْريف الطوفي، فقال: «**نسبة ما تُرَدُّ به الشهادة**؛ أي: أن تُنسبَ إلى الشاهد صفةٌ ما توجب ردَّ شهادته»(١).

ومن المعلوم أن الشهادة محلُّها عند القاضي، غير أنه يشير إلى أن كل صفة تُرَدُّ بها شهادةُ الشاهد قضاءً؛ فهي تَرُدُّ رواية الراوي، وقد ذكر البغدادي بعد ذلك: أن ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحاً له؛ لاحتمال وجود سبب لترك العمل بشهادته، كعداوة أو قرابة، ونحو ذلك.

ويَرِدُ على هذا التَعْريف ما ورد على تَعْريف ابن الأثير (ت٦٠٦)، فليس كل جرح يوجب ردّاً لرواية الراوي.

ثم عرَّف الجرحَ **ابنُ عبد الهادي** (ت٩٠٩) بقوله: «**القدح في الراوي بما يَرُدُّ خبـرَه**»(٢)، **وفيه الإشكال السابق.**

وأخيراً نجد **الفتوحي** (ت٩٧٢) يعرِّف الجرح بتعريف قريب من تعريف الطوفي، فيقول: «**أن يُنسب إلى قائلٍ ما يُرَدُّ لأجله قولُه**؛ أي: قول ذلك القائل من خبر أو شهادة من فعل معصية أو ارتكاب ذنب أو ما يخلُّ بالعدالة»(٣).

وهو بمعنى تَعْريف **الطوفي** (ت٧١٦)، ويَرِدُ عليه ما سبق.

هذا ما وقفتُ عليه من تعريفات للجرح في كتب الأصوليين، وهي متقاربة، وكلها لا تخلو من إشكال، والذي يظهر أن أقربَها للصحة تَعْريف ابن عبد الهادي (ت٩٠٩) إذا اكتفينا بصدره، فيقال: «الجرح: **القدح في الراوي**»(٤).

أو نعرِّفه بما عرَّفه فضيلة الشيخ د.عبد العزيز العبد اللطيف (ت١٤٢١) رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: الجرح: «**وصْف الراوي في عدالته أو ضبطه؛ بما يقتضي تليين روايته أو تضعيفَها أو ردَّها**»(٥).

---

(١) قواعد الأصول (ص٤٤).
(٢) شرح غاية السول (ص٢٢٣).
(٣) شرح الكوكب المنير (٢/ ٤٤٠).
(٤) شرح غاية السول (ص٢٢٣).
(٥) ضوابط الجرح والتعديل، لفضيلة الشيخ د.عبد العزيز العبد اللطيف رَحِمَهُ اللهُ (ص٢٣).

والخلاصة:

١ ـ بداية نشأة هذا المصطلح أقرب ما تكون عند الإمام عبد الله بن عون (ت١٥٠).

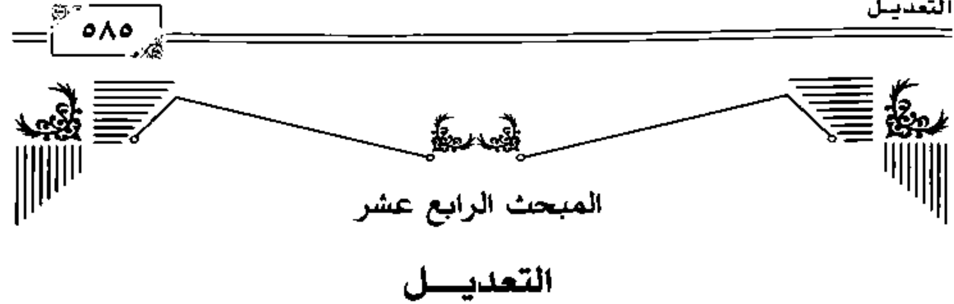
٢ ـ استعمل ابن حبان هذا المصطلح وأشهره قاصداً به القدح في عدالة الرجال أو ضبطهم.

٣ ـ أول من عرف الجرح من المحدثين ـ فيما وقفت عليه ـ هو ابن الأثير (ت٦٠٦).

٤ ـ أول من عرف الجرح ـ فيما وقفت عليه من الأصوليين هو الطوفي.

٥ ـ مصطلح الجرح من المصطلحات المستقرة المعنى.





المبحث الرابع عشر

التعديـــل

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «العين والدالُ واللامُ أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادين:

أحدهما: يدلُّ على استواء، **والآخرُ**: يدلُّ على اعوِجاجٍ.

فالأولُ: العَدْلُ مِن النَّاسِ: المَرْضِيُّ المُسْتَوِي الطَّرِيقة، يُقال: هذا عَدْلٌ، وهما عَدْلٌ، وتقول: هما عدلان أيضاً، وهم عدولٌ، وإنَّ فلاناً لَعَدْلٌ بَيِّنُ العَدْلِ والعُدُولة.

وأما **الأصل الآخر**: فيقال في الاعْوِجَاجِ: عَدَلَ، وانْعَدَلَ؛ أي: انْعَرَجَ»[(١)].

ومصطلحنا الذي نحن فيه من باب الأصل الأول.

فالعدل: ما قام في النُّفُوس أنه مُستقيم، وهو ضدُّ الجَوْر[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لقد كان مصطلح (التعديل) مقارِناً لمصطلح (الجرح) في كلِّ مراحله.

ومن أوائل من عدَّل: التابعي إبراهيم النخعي (ت٩٦)، ومما قاله في ذلك: «العدل في المسلمين: من لم يُظن به ريبةٌ»[(٣)]، والخليفةُ الراشد عمر بن عبد العزيز (ت١٠١)، فقد روى الإمام أحمد (ت٢٤١) بسنده عن نَافِع قال: «سَأَلَني عُمَر بن عبد العَزِيز عن شَيْء قد سَمَّاهُ، فَقلت: سَأَلت عَنْهُ المُغيرَة بن حَكِيم فَقال عمر بن عبد العَزِيز: هو عدل مَأْمُون»[(٤)].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (عدل)، (٤/٢٤٦) ـ بتصرف يسير واختصار ـ.

(٢) شرح حدود ابن عرفة، للرصَّاع (ص٤٥٥).

(٣) الكفاية للخطيب البغدادي (١/٢٣٠).

(٤) العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد (٢/٢٢٦).

ومن نصوص أهل العلم التي وردت في التعديل:

قول الخطيب البغدادي (ت٤٦٣): «باب ما جاء في **تعديل الله** ورسوله للصحابة، وأنه لا يحتاج للسؤال عنهم... لأن **عدالة** الصحابة ثابتةٌ معلومةٌ بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نصِّ القرآن»[(١)].

ويعبِّر بعض علماء الأصول عن التعديل بـ «**التزكية**»[(٢)].

وبعض المحدثين يعبر عن الراوي العدل بـ «**المقبول**»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

لم يتطرَّق جمهور المحدثين والأصوليين لتعريف مصطلح (التعديل)، ربما اكتفاءً بمعناه اللغوي، أو اكتفاء بمصطلح العدالة، الذي تناولوه بالتعريف حين الكلام عن شروط الراوي المقبولة روايته، والتي منها العدالة.

أما من تناوله بالتعريف فهم نفسهم من تناول مصطلح الجرح بالتعريف، كما اتضح في المبحث السابق.

فعَرَّفَه ابن الأثير (ت٦٠٦) بقوله: «**التعديل وصف متى التحق بهما (أي: الراوي والشاهد) اعتُبِر قولُهما وأُخذ به**»[(٤)].

وأما من الأصوليين فقد عَرَّفه **الطوفي** (ت٧١٦) بقوله: «**نِسبةُ ما يُقبلُ لأجله قَولُ الشخصِ**»[(٥)]، **ثم قال: «أي: أنْ يُنْسبَ إليه مِن الخَير والعِفَّة والصيانة والمروءة والتدين؛ بِفِعْل الواجبات، وتَرْكِ المحرَّمات؛ ما يُسَوِّغُ قبولَ قوله شرعاً، لدلالة هذه الأحوال على تحَرِّي الصدق، ومجانبة الكذب**»[(٦)].

وقد تأثر المرداوي (ت٨٨٥) بتعريف الطوفي، فقال مُعَرِّفاً التعديل: «**نِسْبَةُ ما يُقبلُ لأجله القَولُ إلى الشخص القائل من فعل الخَير والعفة والمروءة والدين؛ بِفعل الواجبات، وترك المحرمات، ونحو ذلك**»[(٧)].

---

(١) الكفاية (١/ ١٦٨).

(٢) انظر مثلاً: المعتمد (٢/ ٦٣٢)، والتلخيص (٢/ ٣٦٢)، وأصول السرخسي (٢/ ٢٣).

(٣) انظر: اختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص٩٤).

(٤) جامع الأصول (١/ ١٢٦).

(٥) شرح مختصر الروضة (٢/ ١٦٣).

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٧) التحبير شرح التحرير (٤/ ١٩٦٠).

ويبدو أنه أدخل شرح الطوفي (ت٧١٦) في التعريف؛ زيادةً في التوضيح.

وعلى منوالهما سار **الفتوحي** (ت٩٧٢) فقال: «**التعديل: أن يُنسب إلى قائلٍ ما يُقبل لأجله قولُه من فعل الخير والعفة والمروءة والتدين؛ بفعل الواجبات وترك المحرمات ونحو ذلك**»[1].

أما **ابن عبد الهادي** (ت٩٠٩)[2] **فقد عَرَّفَه بحد مغاير نوعاً ما فقال: «التعديل: مَدْحُهُ بما يوجب قَبولَه وأنه عدل»**[3].

ويظهر أن تَعْرِيفَي ابنِ الأثير وابن عبد الهادي هما الأرجح؛ لأنهما لم يقصرَا قبول رواية الراوي لعدالته في دينه، حيث إن هناك أموراً معتبرة أخرى تحكم قبول رواية الراوي كالضبط.

والخلاصة:

١ ـ أول من وقفنا على استعماله لهذا المصطلح هو التابعي إبراهيم النخعي (ت٩٦)، والخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت١٠١).

٢ ـ برز هذا المصطلح في كلام الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) واشتهر.

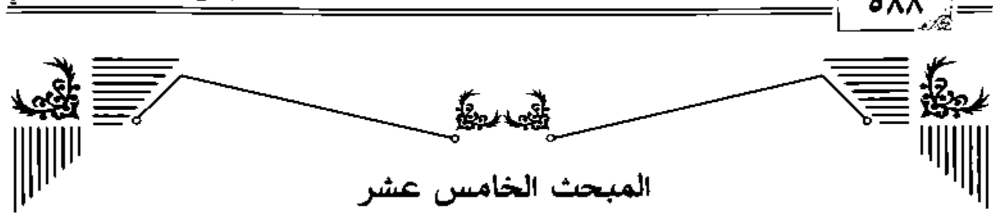
٣ ـ مصطلح (التعديل) من المصطلحات المستقرة، فمداره على أن يكون الراوي ثقة، وإن اختلفت هذه التعبيرات في تبيين ذلك.



(١) شرح الكوكب المنير (٢/ ٤٤٠ ـ ٤٤١).

(٢) وهو متقدم على الفتوحي، وإنما قدمنا الفتوحي لتوافقه مع تعريفات الطوفي والمرداوي.

(٣) شرح غاية السول (ص٢٢٣).



المبحث الخامس عشر

التحمـــل

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الحاءُ والميمُ واللامُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إقْلالِ الشيءِ، يقال: حَمَلتُ الشيءَ أحمِله حَمْلاً»[١].

والتحمُّل مصدر الفعل تَحَمَّلَ، فالطالبُ يحمل الحديثَ عن أشياخه.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

(التَحَمُّل) من مصطلحات علم الحديث، ويعبَّر عنه في أغلب الأحوال بـ (سماع الحديث)؛ لأن السماع هو أكثر صور التحمل شيوعاً وأقواها.

ومصطلح (التَّحَمُّل) أعمُّ من السماع؛ إذ إنَّ تحملَ الحديثِ قد يكون عن طريق السماع أو الإجازة أو المكاتبة أو المناولة.... إلخ.

ولعلَّ تسميته بالتحمل؛ لأجل أن سامع الحديث يحمل ما بلغه من غيره من أحاديث شريفة ثم هو يبلغها لغيره؛ ولذا سماه بعض الأصوليين: نقل المتون[٢].

وقد يكون منشأ المصطلح من قول النبي ﷺ: **«نَضَّرَ اللهُ امرأً سَمِعَ منا حديثاً فحفظه حتى يبلِّغه غيره، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهَ منه، ورُبَّ حامل فقهٍ ليس بفقيه»**[٣].

وأول من استعمله في مصنفاته فيما وقفت عليه هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، مِن ذلك قوله لأحدهم: «ولا أعلمك تدري لأيِّ شيء **تَحْمِل** الحديث؛ إذا كنت تأخذ منه ما شئت وتترك منه ما شئت؟»[٤].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (حَمَلَ)، (٢/١٠٦).

(٢) كالبزدوي في أصوله، انظره مع شرحه كشف الأسرار (٣/٥٤).

(٣) أخرجه الترمذي في جامعة، رقم (٢٦٥٦)، وقال: «حديث حسن». وصححه ابن حجر في موافقة الخبر الخبر (١/٣٦٤).

(٤) الأم (٨/٧٤٤)، وانظر: اختلاف الحديث (١/٤٠، ٢٤٧).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح (التحمُّل) من المصطلحات كثيرة الوقوع في كتب الأصول، ولكن تعريفه نادر فيها، وقد يعود ذلك لشهرة معناه، وكونه لا يعني إلا معنى واحداً محدداً عند العلماء كافة، ويقابَل دائماً بمصطلح (الأداء).

ولم أقف على تعريف له عند الأصوليين سوى **الجويني (ت٤٧٨)** حيث يقول: «**فصْلٌ** في تحمل الرواية، وجهة تلقِّيها ومن يصح منه تحملها.

فنقول: إذا روى الشيخُ الذي منه التلقي شفاهاً ونطق بما سمعه لفظاً ووعاه السامع وحواه فهذا هو **التَّحَمُّل والتَّحْميل**»[1].

فسمَّاه: التَّحَمُّل والتَّحْميل، والتحمُّل هو المصطلح الأكثر شيوعاً، وأما التحميل فاستعماله نادر، ووقعت هذه التسمية عند ابن تيمية (ت٧٢٨)[2]، وابن الملقِّن (ت٨٠٤)[3].

والخلاصة:

١ ـ أول من استعمل هذا المصطلح فيما وقفت عليه الإمام الشافعي (ت٢٠٤).

٢ ـ يندر تعريف هذا المصطلح، وربما يعود ذلك لوضوح معناه.

٣ ـ يطلق عليه: التحميل. ولكن استعمال التحمل هو الأكثر.

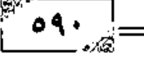
❁ ❁ ❁

---

(١) البرهان (١/ ٤١٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٩).

(٣) انظر: المقنع (١/ ٢٨٨).





المبحث السادس عشر

الأداء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الهمزة والدال والياء أصل واحد، وهو إيصال الشيء إلى الشيء، أو وصوله إليه من تلقاء نفسه، قال أبو عبيدٍ: تقول العرب للَّبنِ إذا وصَل إلى حال الرُّؤُوبِ، وذلك إذا خَثُرَ: قد أَدَى يَأْدِي أُدْياً، قال الخليل: أَدَّى فلانٌ يُؤَدِّي ما عليه أداءً وتأدِيَة»[١].

فالأداء هو الاسم من الفعل أَدَّى يُؤَدِّي.

وسُمِّي نقلُ الحديث أداءً؛ لأن الناقل للحديث يوصله لغيره.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يعود منشأ مصطلح (الأداء) لما ورد في السُّنَّة النبوية من قول النبي ﷺ: **«نَضَّرَ اللهُ عبداً سَمِعَ مقالتي فوعاها، ثم أدَّاها إلى مَن لم يَسْمعْها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ لا فقهَ له، ورُبَّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أَفْقَهُ منه»**[٢].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح (الأداء) واضح المعنى، فاستعمله العلماء في إيصال الحديث لغير المبلِّغ، ولم أقف على من عرَّفه من الأصوليين؛ بل ولا المحدثين، وغاية ما وقفت عليه قول برهان الدين البقاعي (ت٨٨٥): «رواية الحديث وأداؤه: الظاهرُ أنَّ معناهما واحدٌ من حيثُ صدقُهما على تبليغِ الحديث إلى الغيرِ»[٣].

ونستطيع تعريف الأداء بما عرَّفه بعض العلماء المعاصرين كالشيخ محمد أبو

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (أدَيَ)، (١/ ٧١).

(٢) سبق تخريجه (ص٥٨٦).

(٣) النكت الوفية (٢/ ١٩٤).

شهبة (ت١٤٠٣) حيث عرَّفه بقوله: «الأداء: هو رواية الحديث للغير، وهذا الغير يعرَّف عند المحدثين بطالب الحديث»[١].

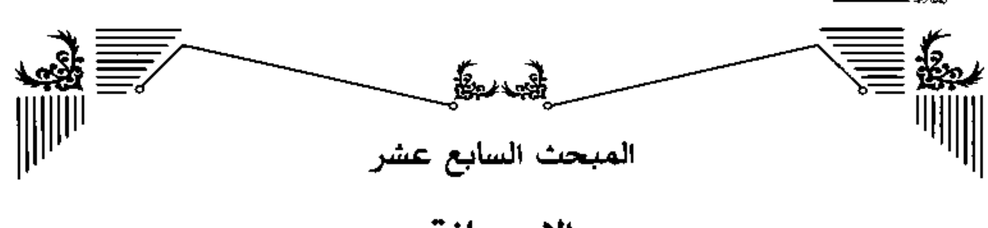
وبتعريف الشيخ محمد عجاج الخطيب، حيث عرَّفه بأنه: «رواية الحديث وتبليغه»[٢].

وبتعريف الشيخ محمد العثيمين (ت١٤٢١)، حيث قال: «والأداء: إبلاغه إلى الغير»[٣].

وهي تعاريف تكشف عن مفهوم (الأداء) بشكل جيد.



(١) الوسيط، لأبي شهبة (ص٩٤).
(٢) أصول الحديث (ص٢٣٣).
(٣) مصطلح الحديث (ص٤٠).



المبحث السابع عشر

الإجــازة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الجيم والواو والزاء أصلان:

أحدهما: قَطْعُ الشيء، **والآخر** وسَط الشيء.

فأما الوسط[(١)] فجَوْزُ كلِّ شيء وسطه، والجوزاء: الشاة يَبْيَضُّ وسطها، والجَوْزاء: نَجْمٌ، قال قوم: سُمِّيَتْ بِها؛ لأنها تَعترِض جَوْزَ السَّماء؛ أي: وسَطَهَا، وقال قوم: سُمِّيَت بذلك للكواكب الثلاثة التي في وسَطِهَا.

والأصل الآخَر: جُزْتُ الموضعَ سِرْتُ فيه، وأَجَزْتُه: خَلَفْتُهُ وقَطَعْتُه.

والجَوازُ: الماءُ الذي يُسْقاه المالُ مِن الماشية والحرْث، يقال منه: استَجَزْتُ فُلاناً فأجازني؛ إذا أَسْقاك ماءً لأرْضك أو ماشيتك»[(٢)].

وجُزْتُ الموضعَ أجوزُه جوازاً: سلكته وسرت فيه، وأَجَزْتُه: خَلَّفْتُه وقطعته وأنفذته[(٣)].

والإجازة إما أن تكون مشتقة من هذا الأصل الأخير، فتكون من العبور والانتقال، فكأن الراوي عدَّى روايته حتى أوصلها للراوي الآخر[(٤)]، أو من الإباحة القسيمة للوجوب والامتناع[(٥)]، وهو ما لم أقف عليه في كتب اللغة، لكن ذكره بعض العلماء، ويبدو أنه مرتبط بالعبور والانتقال؛ لأنهما يكونان عن إذن وإباحة غالباً ـ والله أعلم ـ.

---

(١) بدأ ابن فارس ببيان معنى الأصل الآخِر.

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (جوز)، (١/ ٤٩٤) ـ باختصار ـ.

(٣) الصحاح، مادة: (جوز)، (٣/ ٨٧٠).

(٤) انظر: فتح المغيث، للسخاوي (٢/ ٣٨٩).

(٥) المرجع السابق، (٢/ ٣٩٠).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

(الإجازة) هي رواية الراوي عن غيره بإذنه، وهي واقعة عند كثير من أهل العلم والحديث خاصة، وقد كان يعبَّر عنها في بداياتها بغير لفظ الإجازة، ومن ذلك ما ورد عن بَشِير بن نَهِيْكٍ قال: «كتبت عن أبي هريرة ﷺ، كتاباً فلما أردت أن أفارقه، قلت: يا أبا هريرة إني كتبت عنك كتاباً فأرويه عنك؟ قال: نعم **اروه عني**»[(١)].

وأما منشأ مصطلح (الإجازة) فأول ما وقفت عليه قول الأوزاعي (ت١٥٧) لأحد تلاميذه: «ما **أجزته** لك وحدك فقل فيه: خبَّرني، وما **أجزته** لجماعة أنت فيهم فقل فيه: خبَّرنا»[(٢)].

وقول شُعبة (ت١٦٠): «لو صحَّت الإجازةُ لبَطَلَت الرِّحْلَة»[(٣)].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

استمر استعمال مصطلح (الإجازة) عند كبار المحدثين، ومن ذلك:

١ ـ قول الشافعي (ت٢٠٤) لما قال له تلميذه الحسين الكَرابِيسيُّ (ت٢٤٨): «أتأذن لي أقرأ عليك الكتب؟ فأبى، وقال: خذ كتب الزعفراني فانسخها، فقد **أجزتها** لك فأخذها إجازةً»[(٤)].

٢ ـ وقول الترمذي (ت٢٧٩): «وقد أجاز بعض أهل العلم **الإجازة**، وإذا **أجاز** العالم لأحد أن يروي عنه شيئاً من حديثه، فله أن يروي عنه»[(٥)].

كما نجدها في كتب الحديث المسندة، ومن ذلك مثلاً قول البَزَّار (ت٢٩٢) في مسنده: «حدثنا ابن مفرج، **إجازةً** قال: نا محمد بن أيوب...»[(٦)].

فالإجازة عند المحدثين: إذْنٌ في الرواية لفظاً أو كَتْباً، تفيد الإخبار الإجمالي عرفاً[(٧)].

---

(١) أخرجه أبو خيثمة في كتاب العلم (ص٣٥)، برقم (١٥٤)، وانظر: تهذيب الكمال (٤/١٨٢).

(٢) المحدث الفاصل (ص٤٣٦).

(٣) الكفاية (٢/٨٤).

(٤) المحدث الفاصل (ص٤٤٨).

(٥) علل الترمذي بشرح ابن رجب (١/٥٠١) ـ ت/د.همام سعيد ـ.

(٦) مسند البزار (٢/٩٩).

(٧) فتح المغيث (٢/٣٨٩).

أي: إذْن الشيخ لتلميذه بأن يروي عنه مسموعاتِه، وإن لم يسمعها منه أو يقرأها عليه[١].

وقد تناول الأصوليون (الإجازة) بالبحث مبكراً، ومنهم:

١ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

ذكر مصطلح (الإجازة) دون تعريفها بقوله: «وأما الإجازة فالرواية بها لا تحلّ حتى يعلم المجازُ له ما في الكتاب، ثم يقول الراوي: أتعلم ما فيه؟ فيقول: نعم، ثم يجيز له الرواية عنه به.

فأما إذا قال له الراوي: أجزت لك الحديث عني بما فيه، والسامع غير عالم به فلا يحلُّ له، فإنا قد ذكرنا أنه لو سمع ولم يعلم لم يحلَّ له فكيف الإجازة؟»[٢].

٢ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

قال: «وأما **الإجازة** فهي أن يقول الإنسان لغيره: قد **أجزت** لك أن تروي عني ما صحَّ من أحاديثي»[٣]، وتابعه **الرازي** (ت٦٠٦)[٤].

٣ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

قال: «وأما **الإجازة** التي يستعملها الناس فباطل، ولا يجوز لأحد أن يجيز الكذب، ومن قال لآخر: اروِ عني جميع روايتي دون أن يخبره بها ديواناً ديواناً وإسناداً إسناداً فقد أباح له الكذب»[٥].

فهي عنده قول شخص لآخر: ارو عني جميع روايتي، دون أن يخبره بها على التفصيل.

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

حيث يقول: «إذا قال الشيخ المتلقَّى عنه: أجزتك أن ترويَ عني ما صحَّ عندك من مسموعاتي، أو عيَّن كتاباً وأجاز له الرواية عنه»[٦].

٥ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

قسَّم أداء الحديث إلى عزيمة ورخصة، والعزيمة هو السماع المباشر، وأما

---

(١) معجم مصطلحات الحديث (ص١٣).
(٢) تقويم الأدلة (٢/٢٥٣ ـ ٢٥٤).
(٣) المعتمد (٢/٦٦٥ ـ ٦٦٦).
(٤) المحصول (٤/٤٥٤).
(٥) الإحكام، لابن حزم (٢/١٤٧).
(٦) البرهان (١/٤١٤).

الرخصة فما لا إسماع فيه، وهو الإجازة والمناولة[(١)].

٦ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

يقول معرِّفاً **الإجازة**: «وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صحَّ عندك من مسموعاتي»[(٢)].

وتابعه في تعريفه: **ابن رشد** (ت٥٩٥)[(٣)]، **وابن قدامة** (ت٦٢٠)[(٤)]، **والآمدي** (ت٦٣١)[(٥)]، **وابن الساعاتي** (ت٦٩٤)[(٦)].

٧ ـ القرافي (ت٦٨٤).

قال: «لكنه في عُرْف المحدثين معناه: أن ما صحَّ عندك أني سمعته فارْوه عني... وكذلك إذا كتب إليه أن الكتاب الفلاني رويتُه فارْوه عني إن صح عندك، فإذا صح عنده جازت له الرواية، وكذلك إذا قال له مشافهةً: ما صح عندك من حديثي فارْوه عني»[(٧)].

٨ ـ البخاري (ت٧٣٠).

قال: «**والإجازة** أن يقول المحدث لغيره: أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلانٌ، ويبيِّن إسناده، أو يقول: أجزت لك أن تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي، وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره»[(٨)]، ويبدو تأثره بتعريف الغزالي (ت٥٠٥).

٩ ـ البغدادي (ت٧٣٩).

قال هي: «أن يقال: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني أو مسموعاتي»[(٩)].

١٠ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «الإجازة: أن يقول: أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه، أو هذا الكتاب»[(١٠)].

---

(١) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٦٠ ـ ٦٥).
(٢) المستصفى (١/ ٣١٠).
(٣) انظر: الضروري (ص٧٧).
(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٠٨).
(٥) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١١٢٣).
(٦) انظر: نهاية الوصول (١/ ٣٧٢).
(٧) شرح تنقيح الفصول (ص٣٧٧).
(٨) كشف الأسرار (٣/ ٤٣).
(٩) قواعد الأصول (ص٤٦).
(١٠) البحر المحيط (٤/ ٩٦).

والخلاصة:

١ ـ أن متقدمي أهل الحديث عملوا بالإجازة ولكن بدون وضع مصطلح لها.

٢ ـ أن هذا المصطلح نشأ في القرن الثاني فيما يبدو، حيث استعمله الأوزاعي (ت١٥٧)، وشعبة بن الحجاج (ت١٦٠) وهو أول ظهور للمصطلح نقف عليه.

٣ ـ أن ما ذكره الأصوليون من معنىً للإجازة؛ موافق لما ذكره المحدثون.

٤ ـ أن مصطلح (الإجازة) من المصطلحات المستقرة عند المحدثين والأصوليين.







المبحث الثامن عشر

المناولـــة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «النُّونُ والواوُ واللامُ أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إعطاءٍ، ونَوَّلْتُه: أَعْطَيتُه، والنَّوالُ: العطاء، ونُلْتُهُ نَوْلاً، مثل أَنَلْتُه، وقولك: ما نَوْلُك أن تفعل كذا، فمنه أيضاً؛ أي: ليس ينبغي أن يكون ما تُعْطيناه من نُوالِك هذا»[١].

فبان أن منه مناولة المُحَدِّث الكتابَ، تقول: أَرْوِيه عنه على سبيل المُناوَلة[٢].

ويقال: تناول مِن يَدِه شيئاً إذا تعاطاه[٣].

وأصل المناولة لغةً: الإعطاء بِاليد، ثمَّ اسْتُعملت عند المحدِّثين وغيرهم في إعطاء كتاب أو ورقة مكتوبة، ونحو ذلك[٤].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (**المناولة**) من مصطلحات علم الحديث، وقد يطلق على المناولة أيضاً: كُتُبُ الأمانة[٥].

قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣): «وقد كان غير واحد من السلف يقول في **المناولة**: أعطاني فلانٌ، أو دفع إليَّ كتابه، وشَبِيهاً بهذا القول»[٦].

أما مصطلح (المناولة) فأقدم نصٍّ وجدنا ذِكْره فيه، قول عمرو بن أبي سلمة (ت٢١٤): «قلت للأوزاعي في **المناولة**: أقول فيها: حدثنا؟ قال: إن كنت حدثتك

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (نول)، (٥/ ٣٧٢).

(٢) تاج العروس، مادة: (نول)، (٣١/ ٤٣).

(٣) المرجع السابق (٣١/ ٤٢).

(٤) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٠٦٣).

(٥) انظر: المحدث الفاصل، للرامهرمزي (ص٤٣٧).

(٦) الكفاية (٢/ ١٠٣).

فقل، فقلت: أقول فيها: أخبرنا؟ قال: لا، قلت: فكيف أقول؟ قال: قل: قال أبو عمرو، وعن أبي عمرو»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استمرَّ استعمال مصطلح (المناولة) عند المحدثين بعد نشأته، فقد بوَّب البخاري (ت٢٥٦) في صحيحه: «باب ما يذكر في **المناولة** وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان.

وقال: واحتجَّ بعض أهل الحجاز في المناولة بِحديث النبي ﷺ حيث كتب لأمير السريةِ كتاباً وقال: (لا تَقْرَأْهُ حتَّى تَبْلُغَ مكان كذا وكذا)»[٢].

ونجد المحدثين يقولون: حدثني فلان **مناولة**...

ومن ذلك قول الدارقطني (ت٣٨٥) ـ مثلاً ـ: «حدَّثنا القاضي أحمد بن إسحاق بن البهلول حدثني أبي **مُنَاوَلَةً** عن المسَيَّب بن شَرِيك...»[٣].

وبعدهم تناول الأصوليون مصطلح (**المناولة**) بالتفصيل في وقت مبكر؛ بل بحسب المصادر العلمية التي بين أيدينا فإن الأصوليين سبقوا المحدثين بتعريف المناولة.

ونقل الزركشي (ت٧٩٤) عن كتابٍ للصيرفي (ت٣٣٣) أنه قال: «إذا دفع الرجل إلى الرجل كتاباً فقال: قد عرفت جميع ما فيه، وحدثني بجميعه فلانٌ، فاحمل عني جميع ما فيه، جاز له أن يحمله على ما قال، ولا يقول: حدثنا، ولا أخبرنا، في كل حديث»[٤].

لكنه لم يذكر مصطلح (**المناولة**) في هذا النصِّ، ولا نعلم أذكره في كتابه أم لا؟

لكن المعنى المذكور هو معنى المناولة.

وممن ذكر المناولة من الأصوليين باسمها وعرفَّها:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

عرَّف المناولة بقوله: «وأما المناولة فهي أن يُشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما

---

(١) المحدث الفاصل (ص٤٣٦).
(٢) صحيح البخاري (١/ ٣٥).
(٣) سنن الدارقطني (١/ ٣٢٢).
(٤) البحر المحيط (٤/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤).

فيه من الأحاديث، فيقول لغيره: قد سمعتُ ما في هذا الكتاب، فيكون بذلك مُحدِّثاً؛ لأنه سمعه»[١].

وتابعه **الرازي** (ت٦٠٦)[٢].

٢ ـ الجويني (ت٤٧٨).

قال: «وهي أن يناول الشيخُ المتلقَّى عنه كتاباً، ويقول: دونَكَه فاروه عني»[٣].

٣ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

عرَّفها بقوله: «أن يقول: خذ هذا الكتاب وحدِّثْ به عني، فقد سمعته من فلان... ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له، وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة»[٤].

وتابعه **ابن رشد** (ت٥٩٥)[٥]، **وابن قدامة** (ت٦٢٠)[٦]، **والهندي** (ت٧١٥)[٧]، **والبغدادي** (ت٧٣٩)[٨].

٤ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال في كلام يوضِّح المراد بها: «المناولة والمكاتبة: وكلاهما إنما أعطاه كتاباً لا خطاباً، لكن المناولة مباشرة والمكاتبة بواسطة»[٩].

٥ ـ البخاري (ت٧٣٠).

قال: «والمناولة أن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستجيز، ويقول: هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان، فقد أجزت لك أن تروي عني هذا... والمناولة لتأكيد الإجازة؛ لأن مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبر، والإجازة بدون المناولة [معتبرٌ][١٠]، فكان الاعتبار للإجازة دون المناولة، غير أنها زيادة تكلف أحدثها بعض المحدثين، تأكيداً للإجازة فكانت المناولة قسْماً من الإجازة»[١١].

---

(١) المعتمد (٢/ ٦٦٥).

(٢) انظر: المحصول (٤/ ٤٥٣ ـ ٤٥٤).

(٣) البرهان (١/ ٤١٥).

(٤) المستصفى (١/ ٣١١).

(٥) انظر: الضروري (ص٧٧).

(٦) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٠٩).

(٧) نهاية الوصول (٧/ ٣٠١٢).

(٨) انظر: قواعد الأصول (ص٤٦).

(٩) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٤).

(١٠) زيادة يقتضيها السياق.

(١١) كشف الأسرار (٣/ ٤٣).

٦ ـ الأصفهاني (ت٧٤٩).

قال: «مناولة الشيخ بأن يقول الشيخ للراوي بعد ما ناوله الكتاب ـ أي: أعطاه ـ: اروِ عني ما في هذا الكتاب»[(١)].

٧ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

عرَّفها بـ: «أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول: سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وهو مسموعي من فلان، فيعمل السامع به»[(٢)]، ثم قال: «ومن صورها: أن يناوله الكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله: هذا من حديثي أو من سماعي، ولا يقول: اروه عني»[(٣)].

٨ ـ الجرجاني (ت٨١٦).

قال: «المناولة هي: أن يعطيه كتاب سماعه بيده، ويقول: أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب، ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب»[(٤)].

والخلاصة:

أن مصطلح (المناولة) نشأ مبكراً عند المحدثين وقد يسمى: كُتُب الأمانة، ويبدو أنه اشتُهر بهذا الاسم في نهاية القرن الثاني، ويعتبر من المصطلحات المستقرة عند المحدثين والأصوليين.

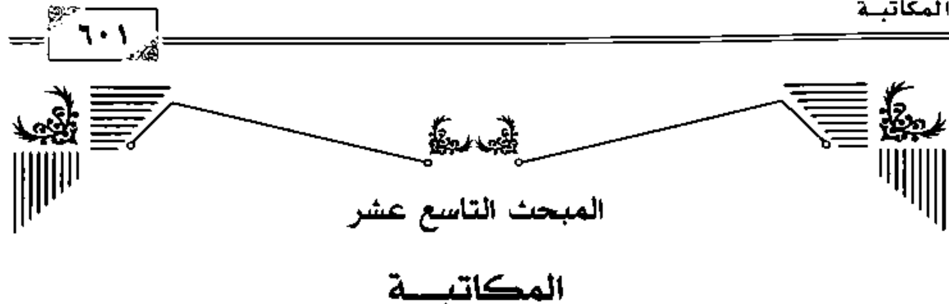


(١) بيان المختصر (١/ ٧٢٧).

(٢) الإبهاج (٢/ ٣٣٣).

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) التعريفات (ص٢٣٥).



المبحث التاسع عشر

المكاتبـــة

❁ **المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:**

سبق لنا الكلام عن أصل (المكاتبة) في مصطلح الكتاب[(١)].

والمكاتبة مفاعلة من الفعل كَتَبَ، حيث إن المكاتبة تكون هنا بين الطالب والراوي.

❁ **المطلب الثاني: نشأة المصطلح:**

يعود منشأ مصطلح (المكاتبة) لما ورد في السُّنَّة النبوية من أحاديث شريفة فيها ذكر طلب للكتابة أو بعث بها، ومن ذلك:

حينما قام أبو شاهٍ ـ رجلٌ مِن أهلِ اليمنِ ـ والنبي ﷺ يخطب، فقال: يا رسولَ الله **اكتُبوا** لي، فقال رسول الله ﷺ: **«اكتبوا لأبي شاهٍ»**[(٢)].

وعن عبد الله بن عُكَيم رضي الله عنه قال: **كَتَبَ** إلينا رسول الله ﷺ قَبْلَ وفاته بِشهرٍ: **«أنْ لا تَنْتَفعوا مِن المَيْتَة بإهابٍ ولا عَصَبٍ»**[(٣)].

ومما وقع من ذلك عند الصحابة والتابعين: ما جاء عن ابن أبي مُلَيكة: **«كَتَبَ** إليَّ ابن عباسٍ رضي الله عنهما: إنَّ النبي ﷺ قَضَى أنَّ اليمين على المُدَّعَى عليه»[(٤)].

وعن الشعبِي (ت١٠٤) قال: **«كَتَبَت** عائشة إلى معاوية رضي الله عنهما: **أمَّا بَعْدُ**، فإنه

---

(١) انظر: (ص٤٢٣) من هذا البحث.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٣٠٢)، ومسلم، رقم (٣٣٧١).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٣١/٧٩ ـ ٨٠)، رقم (١٨٧٨٤)، والترمذي، رقم (١٧٢٩)، وقال: «حديث حسن»، وأبو داود، رقم (٤١٢٧)، والنسائي، رقم (٤٢٦٦)، وابن ماجه، رقم (٣٦١٣).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٢٣٧٩).

من يعمل بمعاصي الله يعدُّ حامده من الناس له ذامّاً، والسلام، قال حسن بن المثنى: وأنا رأيت **الكتاب** الذي كتبه ابن أبي زائدة إلى أبي»[1].

وذكر يحيى بن سعيد القطان (ت١٩٨) عن شعبة (ت١٦٠) أنه كان يقول: «عطاء عن علي إنما هي من **كتاب**»[2].

ومعنى **(المكاتبة)** عند المحدثين يلخِّصه ابن الصلاح (ت٦٤٣) بقوله: «أن يكتب الشيخ إلى الطالب وهو غائبٌ شيئاً من حديثه بخطه، أو يكتب له ذلك وهو حاضرٌ، ويلتحق بذلك ما إذا أمر غيره بأن يكتب له ذلك عنه إليه.

وتنقسم إلى نوعين:

أحدهما: أن تتجرَّد المكاتبة عن الإجازة.

والثاني: أن تقترن بالإجازة، بأن يكتب إليه ويقول: أجزت لك ما كتبته لك، أو ما كتبت به إليك، أو نحو ذلك من عبارات الإجازة»[3].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استمر استعمال مصطلح (المكاتبة) عند التابعين بنفس معناه.

استعمل العديد من الأصوليين مصطلح (المكاتبة)، وسماه بعضهم (الكتابة)[4]، ولكن قليل منهم من عرَّفه، ولعلَّ ذلك عائد لوضوح معنى هذا المصطلح.

وممن عرَّفه:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

فقال: «**أما الكتابة فهي**: أن يكتب الشيخ إلى غيره أنه سمع الكتاب الفلاني أو النسخة الفلانية»[5].

٢ ـ الآمدي (ت٦٣١).

معناها عنده: أن يكتب شخص لشخص بحديث، ويقول له: أجزت لك روايته

---

(١) الكفاية (٢/١١٨).

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب (ص١٧٥).

(٣) مقدمة ابن الصلاح (ص١٧٣).

(٤) انظر مثلاً: تقويم الأدلة، للدبوسي (٢/٢٤٩)، والفصول (٢/٣٤)، والإلماع، للقاضي عياض (ص٨٨)، والإحكام، لابن حزم (٢/١٤٨).

(٥) المعتمد (٢/٦٦٥).

عني[١]؛ أي: أن يرسل راوٍ لآخر حديثاً، ويقول له: أجزت لك روايته عني.

٣ ـ الأصفهاني (ت٧٤٩).

قال: «أن يكتب الشيخ إجازة الرواية عنه»[٢].

٤ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال: «أن يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان...»[٣].

وتابعه **الزركشي** (ت٧٩٤)[٤]، **والمرداوي** (ت٨٨٥)[٥].

والخلاصة:

١ ـ أول ورود لمصطلح (المكاتبة) كان في عصر الصحابة والتابعين، وقد يرد باسم الكتابة أيضاً.

٢ ـ (المكاتبة) أو (الكتابة) مصطلح مستقر المفهوم، واقتران الإجازة بها شرط للعمل بالمكاتبة، وليس داخلاً في مفهومها.



(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١١٢٦).
(٢) بيان المختصر (١/ ٧٢٧).
(٣) الإبهاج (٢/ ٣٣٣).
(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٣٩١).
(٥) انظر: التحبير (٥/ ٢٠٦٥).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة


دار ابن الجوزي 8428146
9786038298930